

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

بقلم : الدكتور / خالد الحامدي

ما زالت الهند تتنور بنور الثقافة الإسلامية منذ فجر الإسلام، لأن الصحابة رضي الله تعالى عنهم بذلوا جهودهم الفردية و الجماعية لنشر الدعوة الإسلامية في أرجاء هذا القطر، و أولا وصلت دعوة الإسلام بلاد الهند عن طريق التجار العرب الذين نزلوا بسواحل الهند الغربية والجنوبية و المجاهدين الأولين من العرب الذين تشرفت الهند بوصولهم إلى حدود السند و بنجاب و بلوچستان وكجرات و مهاراشترا، وكان التجار والبحارة العرب يرتادون شواطئ الهند الغربية وجزيرة سرنديب كثيرا قبل الإسلام إلى أن وصلوا شواطئ الهند الشرقية (١)

ويقول الدكتور / تارا تشاند:

” اتخذ المسلمون ثلاثة مقرات على ساحل الهند الجنوبي وفي سيلان ، يقول رولندس (ROWLANDSON) : إن المسلمين العرب بادئ بدء استقروا بساحل مالابار في أواخر القرن السابع. ” (٢)

ومن التجار العرب الذين استوطنوا مالابار أولا: مالك بن دينار وشرف ابن مالك و مالك بن حبيب و غيرهم، إنهم استقروا في مدينة كدنكلور (٢)، و بنوا هناك مسجدا، ثم أشرقت ربوع كوالم و منكلور

(١) فليراجع للتفصيل:

عرب و هند کے تعلقات : سيد سليمان ندوي، اله آباد، هندوستان اكيدي،

١٩٣٠م / ١٣٤٩هـ

(٢) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE: TARA CHAND, P.32, (٢) ALLAHABAD, THE INDIAN PRESS, 1946

(٢) حركة التأليف باللغة العربية في الإقليم الشمالي الهندي في القرنين الثامن عشر

و التاسع عشر : جميل أحمد (دكتور) ، ص ٣٧ ، دمشق ، ١٣٩٧هـ / ١٩٧٧م

وكدنكلور و كانكركوت و غيرها بنور الإسلام حيث شيدت فيها المساجد. (١)

ومن أهم ما يدل على تواجد المسلمين في بلاد الهند الجنوبية عند فجر الإسلام العملات العربية المدفونة التي تم العثور عليها في مالابار ونقشت عليها سنة ٥٧١هـ (٢) (٦٩٠م)، و القبر الموجود بكوالم و المكتوب عليه اسم صاحبه "علي" وتاريخ وفاته ١٦٦هـ (٣) (٧٨٢م).

وفي عهد الخليفة الثاني عمر بن الخطاب رضي الله عنه (م ٢٣هـ / ١٩٤٤م) بدأ المسلمون الغزاة غاراتهم في السند و بلوجستان وكجرات و مهاراشترا ، فبعث عثمان بن أبي العاصي الثقفي رضي الله تعالى عنه حاكم البحرين و عمان أول جيش إلى "تهانه" (بولاية مهاراشترا) ثم إلى بروص (بولاية السند) تحت لواء أخيه الحكم بن أبي العاصي الثقفي رضي الله تعالى عنه، و نزلوا ببلدة "وچ"، على سواحل كجرات كما أرسل فرقة من الغزاة تحت لواء أخيه الثاني المغيرة بن أبي العاصي الثقفي إلى ديبل (مرفأ قديم بين تهت و كراتشي).

و ما زال المسلمون يقدون إلى هذه الأماكن في عهود الخليفة الثالث و الرابع عثمان بن عفان (م ٣٥هـ / ٦٥٦م) و علي بن أبي طالب (م ٤٠هـ / ٦٦١م) رضي الله تعالى عنهما، وفي عهد الأمير / معاوية بن أبي سفيان رضي الله عنه (م ٦٠هـ / ٦٨٠م)، و لكن لم يتجاوز أمرهم عن المناوشات في حدود السند و بلوجستان و كجرات و مهاراشترا. و نجد في التاريخ أسماء عديدة من الصحابة الذين تشرفت الهند بقدومهم في القرن الأول الهجري و منهم:

١- عثمان بن أبي العاصي الثقفي رضي الله عنه قائد الرعيل الأول إلى الهند في عهد عمر بن الخطاب رضي الله عنه.

(1) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P.34

(2) INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P. 30

(3) 1- THE PREACHING OF ISLAM: ARNOLD, SIR THOMAS, P. 263, LAHORE 1956

2- INFLUENCE OF ISLAM ON INDIAN CULTURE, P. 33

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

- ٢- المغيرة بن أبي العاصي الثقفي رضي الله عنه وجهه أخوه عثمان بن أبي العاصي الثقفي الذي جاء إلى خورديبل.
- ٣- الحكم بن أبي العاصي الثقفي، رضي الله عنه الذي نزل في تهانه وبروص وديبل و مكران.
- ٤- الربيع بن زياد الحارثي المذجعي، رضي الله عنه ،
- ٥- سهل بن عدي الأنصاري ، رضي الله عنه، شهد بدرا و أحدا ، وشهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي و أيده.
- ٦- عبد الله بن عبد الله الأنصاري رضي الله عنه، شهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي و أيده.
- ٧- عبيد الله بن معمر التيمي القرشي ، رضي الله عنه، حاكم مكران أيام عثمان بن عفان.
- ٨- الحكم بن عمرو الثعلبي، رضي الله عنه (م بعد ٦٠هـ / ٦٨٠م).
- ٩- صحرار بن عباس العبدي الديبلي، رضي الله عنه، شهد فتح مكران مع الحكم بن عمرو الثعلبي، و ذهب ببشارة فتحها و أخماسها إلى عمر بن الخطاب، رضي الله عنه.
- ١٠- أبو الأشعث المنذر بن الجارود العبدي، رضي الله عنه، (م ٦١هـ / ٦٨٠م) غزا البوقان و القيقان و قصدار و مات فيها.
- ١١- عبيد الله بن معمر التيمي القرشي ، رضي الله عنه، حاكم مكران أيام عثمان بن عفان، رضي الله عنه.
- ١٢- عمير بن عثمان ، رضي الله عنه، حاكم مكران في أيام عثمان بن عفان، رضي الله عنه.^(١) ولكنهم لم يتغلغلوا في أعماق البلاد قبل محمد بن القاسم الثقفي الذي زحف بجيوشه على السند و بنجاب في سنة ٩٢هـ / ٧١٢م ففتح مناطق كثيرة بولاية السند و بنجاب الغربية ، و أرسى فيها قواعد دولة مسلمة عربية ظلت تنمو و تزدهر إلى أواخر القرن الرابع للهجرة، و كانت

(١) فليراجع للتفصيل :

رجال السند و الهند إلى القرن السابع : أظهر المباركوري (القاضي)، ص ٣١٩-٣٣٨، القاهرة، دار الأنصار، الطبعة الأولى : ١٣٩٨هـ / ١٩٧٧م.

مدينة ملتان (بولاية بنجاب في باكستان حالياً) أول عاصمة للعرب في الهند، وكان محمد بن القاسم لايزال يخوض المعركة تلو المعركة حتى عزله الملك الأموي / سليمان بن عبد الملك (م ٧١٧/٨٩٩م) ثم قتله، و بهذا توقفت الفتوحات الإسلامية في أرض الهند، وتولى أمر الهند بعد محمد بن القاسم الحاكم / داؤد بن نصر النعماني ثم ظل يحكمها الولاة الأمويون والعبا سيون طوال السنين حتى حدث الشقاق في صفوف العرب، ونشئت الخلافات و المنازعات فيما بينهم مما أدى إلى قيام دويلات كثيرة في السند ومن أشهرها ملتان ، و المنصورة ، وديبل، و سندان، و قصدار، وقندابيل.

وفي هذه القرون الثلاثة الأخيرة بعد القرن الأول للهجرة نرى في السند و بنجاب، و بلوجستان، و كجرات ، و مهاراشترا نشاطات مهمة على صعيد نشر الحديث النبوي لأن عددا كبيرا من التابعين و أتباع التابعين المهتدين بنور القرآن و السنة وصلوا الى هذه المناطق كما رحل إلى البلدان الإسلامية كثير من أبناء الهند و تشبعوا بعلوم الحديث السنة. (١) وإن أهل السند في هذه القرون كانوا متدينين سالكين على منهج المحدثين بعيدين عن التعصب. وكان الاهتمام لديهم بالحديث و الفقه أكثر منه بغيرهما، ومن بواعث الأسف أن تاريخنا لم يحتفظ بأسماء كتب الحديث التي كانت تدرس آنذاك ، بل نجد قول الرحالة العربي / شمس الدين أبي عبد الله محمد المقدسي (م نحو ٨٢٨٠ / ٩٩٠م) أوضح الشواهد على ما نحن

(١) راجعوا للتفصيل:

1- INDIA'S CONTRIBUTION TO THE STUDY OF HADITH LITERATURE:

MOHD.ISHAQ (DR.)

وترجمته الأردنية : علم حديث ميں ہاک و ہند کا حصہ : شاهد حسين الرزاقى لاهور، ادارہ ثقافت اسلامى، الطبعة الأولى : ١٣٩٨ھ / ١٩٧٧م

٢- تاريخ الصلوات بين الهند و البلاد العربية : د. محمد إسماعيل الندوي، بيروت، دار الفتح ، الطبعة الأولى

٣- رجال السند و الهند إلى القرن السابع : أظهر المباركبوري (القاضي)

٤- جهود مخلص في خدمة السنة المطهرة : عبد الرحمن الفريوائي، بنارس، إدارة البحوث الإسلامية، بالجامعة السلفية، الطبعة الثانية : ١٤٠٦ھ / ١٩٨٦م

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

بصده في الحالة الدينية للهند، وقد زارها سنة ٣٧٥هـ / ٩٨٥م قبل غزو السلطان / محمود الغزنوي (م ٤٢١هـ / ١٠٣٠م) فيقول:

”أكثرهم (أي أهل السند) أصحاب حديث، ورأيت القاضي أبا محمد المنصوري ... وله تدريس وتأليف ... وقد صنف كتباً عديدة حسنة، ولا تخلو القصبات من فقهاء على مذهب أبي حنيفة رحمه الله، وليس به مالكية ولا معتزلة ولا عمل بالحنابلة، إنهم على طريقة مستقيمة، ومذاهب محدودة وصلاح وعفة، قد أراحهم الله من الغلو والعصبية والفتنة.“^(١)

و قد وجد المقدسي مدينة المنصورة (بولاية السند) عامرة بأهل العلم عند ما زارها فقال:

”العلم وأهله كثير.“^(٢)

و نجد في التاريخ كثيراً من المحدثين دون الصحابة الذين أشاعوا بالهند علوم الحديث بجهودهم المشكورة إلى القرن الرابع للهجرة، نذكر هنا أسماء بعضهم على سبيل المثال لا على سبيل الحصر:

١- سنان بن سلمة الهذلي (م ٩٠٠هـ / ٧٠٩م)، ولد يوم الفتح فسماه رسول الله صلى الله عليه وسلم سناناً، وولى الهند مراراً أيام الأمير معاوية بن أبي سفيان.

٢- يزيد بن أبي كبشة السكسكي الدمشقي (م ٩٧هـ / ٧١٥م) تابعي، محدث، روى عنه الإمام البخاري في صحيحه والإمام / محمد الشيباني في ”كتاب الآثار“ والإمام الحاكم في ”المستدرک“.

٣- موسى بن يعقوب الثقفي (م نحو ١٠٠هـ / ٧١٨م) تابعي، محدث، ولاء محمد بن القاسم قاضياً بمدينة ألور، وورد معه إلى السند في جيشه.

٤- عمرو بن مسلم الباهلي (م حوالي ١٢٣هـ / ٧٤٠م)، تابعي، محدث، روى

(١) أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم: محمد المقدسي، ص ٤٨١، ليدن، بريل

١٩٠٦هـ / ١٣٢٤م

(٢) المصدر السابق، ص ٤٧٩

عنه كثيرون ، و ولاءه عمر بن عبدالعزيز حاكما على السند وما جاورها من بنجاب سنة ١٠٠هـ / ٧١٨م. وهو الذي دعا ملوك الهند و عامة الناس إلى الإسلام بأمر الخليفة المذكور فاعتنقه بعض الناس.

٥- الربيع بن صبيح السعدي البصري السندي (م ١٦٠هـ / ٧٧٦م) من أتباع التابعين، وهو أشهر المحدثين، وهو أولهم تدويننا للحديث، و قيل وهو أول ممن صنف و بوب في الإسلام، كما ذكره المؤرخون و أهل الطبقات و المترجمون جمعا.

٦- أبو معشر نجيع بن عبد الرحمن السندي (م ١٧٠هـ / ٧٨٦م) محدث وصاحب المغازي، حدث عن سعيد بن المسيب، و محمد بن كعب القرظي، وسعيد بن أبي سعيد المقبري، و أبي بردة بن أبي موسى، و هشام بن عروة ، و موسى بن يسار، و غيرهم، و روى عنه ابنه محمد بن نجيع والثوري و الليث بن سعد و عبد الله بن إدريس و هشيم والواقدي وآخرون، قد احتج به النسائي، و لم يخرج له الشيخان، قال فيه أحمد بن حنبل : كان بصيرا بالمغازي و لا يقيم الأسناد. (١)

هؤلاء من الطبقة الأولى من المحدثين بالهند ثم اشتهر بعدهم في هذا المجال كثيرون آخرون ومنهم :

١- أبو القاسم شعيب بن محمد الديبلي المعروف بأبي قطعان الديبلي (م بعد ٣١٥هـ / ٩٢٧م) محدث زار مصر و إصبعان و دمشق و حدث بها.

٢- أبو جعفر محمد بن إبراهيم الديبلي السندي (م ٣٢٢هـ / ٩٣٤م) محدث شهير، ألف كتابا مرتبا فيه مكاتيب النبي صلى الله عليه وسلم.

٣- أحمد بن عبد الله الديبلي (م ٣٤٣هـ / ٩٥٤م) من أشهر المحدثين ، سمع منه الإمام الحاكم.

٤- إبراهيم بن محمد الديبلي (م ٣٤٥هـ / ٩٥٦م) محدث ، وهو ابن أبي جعفر محمد بن إبراهيم الديبلي السندي (م ٣٢٢هـ / ٩٣٤م)، روى عن المحدثين بمكة و بغداد.

٥- أحمد بن محمد المعروف بأبي العباس المنصوري محدث، روى عنه

(١) رجال السند و الهند إلى القرن السابع: أظهر المباركوري (القاضي)،

ص ٢٤٩-٢٥٢، ٣٣١-٣٣٤، ٤٠٢-٤٠٤، ٤٦٤-٤٦٦، ٥٣٣، ٥٥١-٥٥٣

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

أحاديث، وهو كان قاضي المنصورة ، و ألف كتباً عديدة في الفقه منها: كتاب المصباح الكبير، و كتاب الهادي ، و كتاب النير، و ذكره المقدسي في " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم " بكنية " أبي محمد"، فقال في بيان السند:

" رأيت القاضي أبا محمود المنصوري دأوديا، إماماً في مذهبه،

وله تدريس وتصانيف، قد صنف كتباً عديدة حسنة: (١)

- ٦- خلف بن محمد الديبلي (م ٩٧١ / ٥٣٦٠ م) محدث، نزيل بغداد ، وحدث بهاعن علي بن موسى الديبلي، وروى عنه أبو الحسن أحمد بن محمد الجندي
- ٧- علي بن موسى الديبلي البغدادي محدث ، نزل ببغداد و حدث بها عن علي بن موسى الديبلي ، وهو من رجال المائة الرابعة.
- ٨- فتح بن عبد الله السندي، محدث، سمع من الحسن بن سفيان وغيره وحدث عنه كثيرون. (٢)

بقيت الحكومة العربية في السند و بنجاب و بلوچستان و كجرات ومهاراشترا ثلاثة قرون أو ما يقاربها، فظهرت جاليات العرب و قوى اختلاطهم بالوطنين على مر الزمان إذ كانت اللغة العربية لغة القرآن والحديث فنالت طبعاً مكانة مرفوعة في قلوب المسلمين الجدد ولذلك لاختلاطهم سهم رائع في تمكين اللغة العربية و تنشيد آدابها و علومها الإسلامية في المناطق المفتوحة ففي " أحسن التقاسيم في معرفة الأقاليم " يقول المقدسي الذي زار السند و بنجاب في ٩٨٥ / ٥٣٧٥ م:

"ديبل بحرية قد أحاط بها نحو مائة قرية...كلهم تجار و كلامهم سندي وعربي." (٣)

(١) ص ٤٨١

(٢) ليراجع للتفصيل:

١- علم حديث ميں پاک و هند کا حصہ: محمد إسحق (دكتور)، ص ٤٧-٦٠
٢- الثقافة الإسلامية في الهند: عبد الحي الحسني، ص ١٣٥، دمشق، ١٣٧٧ / ١٩٥٨ م
٣- رجال السند و الهند الى القرن السابع: اطهر المباركجوري (القاضي)، ص ٤٩-٥١، ٥٧-٥٨، ٦١، ١٠٧، ١٤٧-١٤٩، ١٧٥-١٧٦، ١٨٧-١٨٨، ٢٠١-٢٠٣

(٣) ص ٤٧٩

وهكذا يشهد الإصطخري، أبو اسحق إبراهيم بن محمد الفارسي (م ٩٥٧/٥٣٤٦م) قائلاً:

”ولسان أهل المنصورة و الملتان و نواحيها العربية والسندية..“ (١)
واتسعت الدولة الإسلامية في عهد السلطان /شهاب الدين محمد الغوري (مدة حكومته : ٥٥٨٢ / ١١٨٦م - ٥٦٠٢ / ١٢٠٥م) و مماليكه (٥٦٠٢ / ١٢٠٦م - ٥٦٨٨ / ١٢٩٠م) وغيرهم من ملوك الأسرة الخلجية (٥٦٨٨ / ١٢٩٠م - ٥٧٢٠ / ١٣٢٠م)، و الأسرة التغلقيه (٥٧٢٠ / ١٣٢٠م - ٥٨١٧ / ١٤١٤م) ، وجعل الغوريون دهلي عاصمتهم، و في أيامهم غدت الفارسية اللغة الرسمية للحكم و الإدارة إلا أنها لم تزحزح العربية قط عن مكانة الرفعة والشرف ، فإنها بقيت لغة العلوم الدينية مثل الحديث والتفسير والفقه والأصول والعلوم الأخرى مثل الطب و الهندسة و الهيئة والحساب و الفلسفة و المنطق فلم يكن ممكناً لأحد أن يحقق البراعة في العلم أو حظوة عند الأمراء إلا إذا كان مثقفاً ثقافة عربية.

و في القرن السابع للهجرة أصابت المسلمين نكبة لا مثيل لها، حيث أن التتار تحت سيادة جنكيز خان و هلاكو خان أغاروا الدول الإسلامية من سمرقند و بخارى إلى بغداد العراق و حلب الشام، و دمروا أهلها وديارها و خربوا حضارتها و ثقافتها، فنزلت أكثر البيوتات الشريفة النبيلة والأسر العريقة في العلم و الصلاح و الشرف تهيم على وجهها في الأرض و تبحث لها عن مأوى، وكانت الهند هي البلد الوحيد في الشرق التي صمدت للتتار، وردت غاراتهم مرة بعد مرة، فلجأ إليها في فترات كثيرة عدد من الأشراف و السادات و العلماء الأجلاء البارعين في اللغة والنحو و الفقه و علم الكلام و التفسير و الحديث ، فانتشرت اللغة العربية وآدابها في بقية أنحاء الهند كلغة دين و علم و ثقافة في ظل الإسلام، و ظهر في أرض الهند عشرات من المحدثين و الفقهاء و الأدباء والشعراء في اللغة العربية حتى نالت الهند مكانة كبرى في ظل الثقافة الإسلامية وسجلت لها دوراً قيادياً في هذا المضمار، وفتحت آفاقاً جديدة للأجيال الناشئة في

(١) مسالك الممالك: الإصطخري، ص ١٠٥، القاهرة، وزارة الثقافة و الإرشاد،

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

هذه البقعة من الأرض الاسلامية حتى بلغت ما بلغت في أيام المماليك (١٢٠٦هـ / ١٢٠٦م - ١٢٩٠هـ / ١٢٩٠م) من مستوى فكري و علمي رفيع من الثقافة العربية.

و في عهد السلطان علاء الدين الخلجي (مدة حكمته : ٦٩٥هـ / ١٢٩٦م - ٧١٦هـ / ١٣١٦م) كانت العاصمة دهلي حافلة بصفوة من أجلة الأساتذة و عظام العلماء كما يقول المؤرخ الشهير / ضياء الدين البرني (١٣٥٩هـ / ١٣٥٩م).

” إن كل واحد منهم كان وحيد العصر في جميع الفنون من المنقولات و المعقولات، ولم يكن لأحد منهم في ذلك العصر نظير في العالم كله، وبعضهم يداني الغزالي والرازي في مبلغ علمهم. (١)

و أنشأت في الهند مدارس كثيرة على غرار مدارس الحجاز و دمشق و بغداد و القاهرة حتى أقبل المسلمون على تحصيل العلوم العربية وآدابها ومعارفها. و في هذا القرن السابع الهجري تأسست المدارس لأول مرة برعاية الدولة. فكانت مدينة دهلي وحدها حافلة بألف مدرسة في أيام السلطان / محمد تغلق (٧٢٥هـ / ١٣٢٤م)، منها مدرسة واحدة للشافعية، وباقيها للحنفية. (٢)

ومن جهة أخرى فإن الملوك و السلاطين الغزنوية و الغورية والخلجية والتغلقية كانوا مولعين بالفنون و العلوم العقلية، فلم يهتموا بالحديث و علومه إهتماماً يذكر، فغلب على الناس الشعر والنجوم، والفنون الرياضية، و في العلوم الدينية الفقه و أصوله. (٣) ولكن المحدثين ما زالوا مشغولين منهمكين في نشر الحديث و علومه و تدريس كتبه فنذكر بعض المحدثين الذين اشتهروا في هذا العصر:

١- الإمام / إسماعيل اللاهوري (٤٤٨هـ / ١٠٥٦م)، وهو من اعظم المحدثين،

(١) تاريخ فيروزشاهي: ضياء الدين البرني، ص ٣٥٢-٣٥٣، كلكتة، ١٢٧٩هـ / ١٨٦٢م

(٢) تاريخ فرشته : محمد أبو القاسم هندوشاه ٦٩ / ٢، بمبئي ١٢٤٧هـ / ١٨٣٢م

(٣) الثقافة الإسلامية في الهند : عبد الحي الحسني، ص ١٣٥

و أكابر المفسرين، و أول من جاء بالحديث والتفسير في لاهور، وأسلم على يده خلق كثير.

- ٢- والشيخ / أبو القاسم محمد بن خلف اللاهوري (م ١١٥٨/٥٥٠م).
 - ٣- والشيخ / بهاء الدين أبو محمد زكريا بن محمد الملتاني (م ١٢٦٧/٦٦٦م).
 - ٤- والقاضي / منهاج السراج الجزجاني (م ١٢٧٠/٦٦٨م).
 - ٥- والشيخ / كمال الدين زاهد (م ١٢٨٥/٦٨٤م).
 - ٦- والشيخ / برهان الدين محمود بن أبي الخير البخاري (م ١٢٨٨/٦٨٧م) (١)
- و رغم عدم إعتناء ملوك الهند في هذا العصر بعلوم الكتاب و السنة فإن المؤرخين ذكروا أسماء حوالي مائة محدث بالهند من نصف القرن الأول إلى القرن السابع للهجرة الذين أشاعوا علم الحديث وبذلوا جهودهم الخالصة في تدريس الحديث و تأليف كتبه، منهم المحدث الكبير و اللغوي الشهير في القرن السابع الهجري الإمام /الحسن بن محمد الصفاني اللاهوري(م ١٢٥٢/٦٥٠م) المولود بلاهور الذي يعد من مراجع الحديث و اللغة العربية، فألف " مشارق الأنوار النبوية من صحاح الأخبار المصطفوية " في الحديث وهو من الكتب المشهورة المقبولة في العالم الاسلامي، و قد ظل مدة طويلة من كتب التدريس في البلدان و المناطق الاسلامية، و أكثر له الشروح كبار العلماء في الهند وخارجها، وهو من رواد المحدثين الذين قاموا بشرح "صحيح" البخاري، وقد أعتنى به أئمة اللغة والحديث قديما و حديثا، و اعترفوا له بالدقة و الإتقان و غزارة المادة، واعترفوا لصاحبه بالفضل و الإمامة في هذا الشأن، و أثنى على فضله ونبله غير واحد من الفضلاء و العلماء الباحثين ، فقال الامام / عبد المؤمن بن خلف الدمياطي (م ١٣٠٥/٧٠٥م):

(١) فليراجع للتفصيل:

- ١- نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر: عبد الحي الحسني، الجزء الأول، حيدرآباد الدكن، دائرة المعارف العثمانية، الطبعة الأولى : ١٣٩٠هـ / ١٩٧٠م
- ٢- رجال السند والهند الى القرن السابع: اطهر المباركجوري(القاضي)
- ٣- علم حديث مين هاك و هند كا حصه : محمد اسحق(دكتور)

”إنه كان إماما في الفقه والحديث“ (١)

وقال الحافظ / شمس الدين محمد الذهبي (م ٥٧٤٨ / ١٣٤٨ م):

”إنه كان إليه المنتهى في اللغة.“ (٢)

وقال الإمام الحافظ / جلال الدين عبدالرحمن السيوطي (م ٩١١ / ١٥٠٥ م)

”وإنه كان حامل لواء اللغة.“ (٣)

و نرى في سائر العالم الإسلامي عامة و في الهند خاصة من القرن السابع إلى القرن التاسع للهجرة إهتمام الناس بالفقه و التصوف و علوم اليونان، و رغبتهم عن نشر السنة و قلة تحصيلهم على علوم الحديث لعدم عناية ملوك دهلي بالكتاب و السنة، فلم نجد كتباً ألفت في علم الحديث في هذين القرنين إلا قليلاً، ولكن المحدثين رفعوا رأياتهم فرادى فرادى في مجال علم الحديث، يدرسونه و يدرّسونه في مدارسهم و حلقاتهم، ومن أشهر المحدثين في القرن الثامن للهجرة:

- ١- الشيخ / محي الدين بن جلال الدين الكاشاني (م ٥٧١٩ / ١٣١٩ م)،
- ٢- و الشيخ / جمال الدين الأجي (م حوالي ٥٧٢٥ / ١٣٢٤ م)،
- ٣- و الشيخ / نظام الدين البدايوني (م ٥٧٢٥ / ١٣٢٥ م) زاد اهتمامه واشتغاله بالسنة حتى حفظ أحاديث / ”مشارق الأنوار“ للحسن الصفاني.
- ٤- و الشيخ / علي بن حميد الناكوري (م بعد ٥٧٢٥ / ١٣٢٥ م)،
- ٥- وزبدة المحدثين الشيخ / نظام الدين علامي الهاشمي الظفرآبادي (م ٥٧٣٥ / ١٣٣٤ م)،
- ٦- و الشيخ / شمس الدين محمد بن يحيى الأودهي (م ٥٧٤٧ / ١٣٤٦ م)، وهو الأول في الهند و الثاني في العالم الإسلامي ممن قاموا بتأليف

(١) الخواتم الوفيات : محمد بن شلكر الكتبي ١ / ٢٦١، بيروت، دار صادر، ١٣٩٣ / ١٩٧٣ م

٢- مفتاح السعادة و مصباح السيادة: طاش كبرى زاده ١ / ٩٨، حيدرآباد الدكن ، دائرة المعارف النظامية، الطبعة الأولى ١٣٢٨ / ١٩١٠ م

(٢) ١- بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة: جلال الدين عبد الرحمن السيوطي، ص ٢٣٧، القاهرة، مطبعة السعادة، الطبعة الأولى، ١٤٠٥ / ١٩٨٥ م

٢- مفتاح السعادة و مصباح السيادة ١ / ٩٨

(٣) بغية الوعاة في طبقات اللغويين والنحاة، ص ٢٣٧

شروح "مشارق الأنوار" للصغاني فأ نشد فيه الشيخ / نصير الدين جراح
الدهلوي (م ١٣٥٦ / ١٧٥٧ م):

سألت العلم من أحياء حقا فقال العلم شمس الدين يحيى.

٧- والشيخ / فخر الدين زراد السمانوي الدهلوي (م ١٣٤٧ / ١٧٤٨ م)،

٨- والشيخ / فريد الدين الناكوري (م ١٤٤٨ / ١٧٥٢ م)،

٩- والشيخ / نصير الدين جراح الدهلوي (م ١٣٥٦ / ١٧٥٧ م)،

١٠- والشيخ / ضياء الدين البرني (م ١٣٥٩ / ١٧٦٠ م)،

١١- والشيخ / عمر الدولة آبادي (م ١٣٧٢ / ١٧٧٣ م)،

١٢- والشيخ / مخدوم الملك / شرف الدين المنيري (م ١٣٨١ / ١٧٨٢ م)،

١٣- والشيخ / مخدوم جهانيان / جلال الدين البخاري (م ١٣٨٣ / ١٧٨٥ م)

١٤- والشيخ / مظفر البلخي (م ١٣٨٤ / ١٧٨٦ م)،

١٥- والشيخ / الأمير الكبير / علي بن شهاب الهمداني (م ١٣٨٥ / ١٧٨٦ م)

جاء إلى كشمير مع أصحابه، وهو أول من دعا أهلها إلى الله و رسالته
وعبادته، فأ سلم على يده خلق كثير.

١٦- والشيخ العلامة / جلال الدين الرومي،

١٧- والقاضي / حسين الشيرازي،

١٨- والشيخ / سليمان بن أحمد الملتاني،

١٩- والشيخ / عبد العزيز الأردبيلي، (١)

و بعد قيام الدولة البهمنية بالدكن في أواسط القرن الثامن و الدولة
المظفرية بكجرات في أوائل القرن التاسع للهجرة فتح باب جديد لنشر
الكتاب والسنة بالهند و العمل بهما، و لعبت هاتان الدولتان دورا هاما في
نشر علم الحديث و تأليف كتبها ورعاية أهلها، فطار صيتهما في العالم،
فأقبل عليهما أهل العلم من كل صوب و حذب و تتابع وفود المحدثين إليهما
من الحجاز و مصر واليمن و إيران، منهم تلامذة الإمام الحافظ / أحمد بن
علي بن حجر العسقلاني (م ١٤٤٩ / ١٨٥٢ م) الذي قصر همته على خدمة
السنة و علومها بمصر:

(١) فليراجع للتفصيل:

١- نزهة الخواطر و بهجة المسامع و النواظر: عبد الحي الحسني، الجزء الثاني

٢- علم حديث مين هاك و هند كا حصه: محمد إسحق (دكتور)، ص ٨٠-٩٥

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

- ١- الشيخ / يعقوب بن عبدالرحمن الهاشمي الشافعي (م ٨٤٣/١٤٣٩م)،
- ٢- والشيخ / محمود كاؤن بن محمد الكيلاني (م ٨٨٦/١٤٨١م)،
- ومنهم تلامذة الإمام / أبي عبدالله محمد بن عبدالرحمن السخاوي (م ٩٠٢هـ / ١٤٩٧م) الذي تصدر للتدريس في الحرمين الشريفين :
- ١- الشيخ / راجح بن داؤد أحمد آبادي الكجراتي (م ٩٠٤/١٤٩٨م)،
- ٢- والشيخ / وجيه الدين محمد المالكي (م ٩٢٩/١٥٢٣م)
- ٣- والشيخ / محمد بحرق الحضرمي أحمد آبادي (م ٩٣٠/١٥٢٤م)،
- ٤- والشيخ / رفيع الدين الشيرازي الأكبر آبادي (م ٩٥٤/١٥٤٧م)،
- ٥- والشيخ / عبدالملك البياني العباسي الكجراتي (م حوالي ٩٧٥/١٥٦٧م)،
- ومنهم تلامذة الإمام / زين الدين الأنصاري (م ٩٢٥/١٥١٩م) الذي درس بالقاهرة:

- ١- الشيخ / عبد المعطي المكي أحمد آبادي (م ٩٨٩/١٥٨٢م)،
- ٢- والشيخ / شهاب الدين أحمد العباسي (م ٩٩٢/١٥٨٤م).
- و منهم تلامذة تلميذ الإمام / زين الدين الأنصاري، وهو الشيخ / ابن حجر الهيتمي المكي (م ٩٧٤/١٥٦٧م) :
- ١- الشيخ / علي المتقي (م ٩٧٥/١٥٦٧م)،
- ٢- والشيخ / شيخ العيدروس أحمد آبادي (م ٩٩٠/١٥٨٢م)،
- ٣- والشيخ / سعيد بن أبي سعيد الحبشي (م ٩٩١/١٥٨٣م)،
- ٤- والشيخ / عبد النبي الكنكوهي (م ٩٩١/١٥٨٣م)،
- ٥- والشيخ / محمد بن عبد الله الفاكهي الحنبلي (م ٩٩٢/١٥٨٤م)،
- ٦- والشيخ / يعقوب الصرفي الكشميري (م ١٠٠٣/١٥٩٥م)
- ٧- والشيخ / جوهرنات الكشميري (م ١٠٢٦/١٦١٧م)،
- ٨- والشيخ / ملا شنكرف الكنائتي الكشميري. (١)

إن تلاميذ هذه المدارس الأربعة قصدوا كثيرا إلى الهند، و بذلوا جهودهم الخالصة المشكورة في نشر الكتاب و السنة، و كثرت رحلات أهل

(١) فليراجع للتفصيل:

- ١- نزهة الخواطر و بهجة السامع و التواظر : عبد الحي الحسني (الجزء الرابع و الخامس)
- ٢- جهود مخلص في خدمة السنة المطهرة : عبد الرحمن الفريوائي، ص ٢٩-٤٦

العلم من الهند إلى الحرمين الشريفين فكان لهذه المدارس الأربعة من كبار المحدثين دور خاص هام في مجال تجديد السنة و علومها في القرنين التاسع و العاشر للهجرة، فانتفع بهم كثير من أهل العلم و المحدثين، وانتشروا في أنحاء الهند حاملين القرآن و السنة علما و عملا، و نذكر أشهر المحدثين فحسب الذين قاموا بتأليف كتب الحديث باللغة العربية في هذا العصر الذهبي، ومنهم :

- ١- الشيخ / مظفر البلخي (م ٨٠٢هـ / ١٤٠١م)،
- ٢- و الشيخ / محمد كيسو دراؤ (م ٨٢٥هـ / ١٤٢٢م)،
- ٣- و الشيخ / ابن الدماميني محمد الإسكندري الكجراتي (م ٨٢٧هـ / ١٤٢٤م)،
- ٤- و الشيخ / شمس الدين الخواجكي الكروي (م ٨٩٨هـ / ١٤٩٢م)،
- ٥- و الشيخ / زين الدين المليباري (م ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م)،
- ٦- و الشيخ / عبد العزيز السندي (م بعد ٩٢٨هـ / ١٥٢٢م)،
- ٧- و الشيخ / محمد بحرق الحضرمي أحمد آبادي (م ٩٣٠هـ / ١٥٢٤م)،
- ٨- و الشيخ / ركن الدين متوالتهتهوي السندي (م ٩٤٩هـ / ١٥٤٢م)،
- ٩- و الشيخ / عبد الأول الجونبوري (م ٩٦٨هـ / ١٥٦٠م)،
- ١٠- و الشيخ / علي المتقي (م ٩٧٥هـ / ١٥٦٧م)،
- ١١- و الشيخ / مبارك البنارسي (م ٩٨٠هـ / ١٥٧٣م)،
- ١٢- و الشيخ / نظام الدين بهكاري الكاكوروي (م ٩٨١هـ / ١٥٧٤م)،
- ١٣- و الشيخ / عبد الله السندي (م ٩٨٤هـ / ١٥٧٧م)،
- ١٤- و الشيخ / محمد بن طاهر البتني (م ٩٨٦هـ / ١٥٧٨م)،
- ١٥- و الشيخ / نجيب الجندراوتي (م بعد ٩٨٦هـ / ١٥٧٩م)،
- ١٦- و الشيخ / عبد المعطي المكي أحمد آبادي (م ٩٨٩هـ / ١٥٨٢م)،
- ١٧- و الشيخ / شيخ العيدروس أحمد آبادي (م ٩٩٠هـ / ١٥٨٢م)،
- ١٨- و الشيخ / عبد الله السلطانبوري (م ٩٩٠هـ / ١٥٨٢م)،
- ١٩- و الشيخ / قطب الدين النهر والي (م ٩٩٠هـ / ١٥٨٢م)،
- ٢٠- و الشيخ / عبد النبي الكنكوهي (م ٩٩١هـ / ١٥٨٣م)،
- ٢١- و الشيخ / زين الدين المعبري (م بعد ٩٩٣هـ / ١٥٨٥م)،
- ٢٢- و الشيخ / رحمة الله السندي المدني (م ٩٩٤هـ / ١٥٨٥م)،

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

- ٢٣-و الشيخ /وجيه الدين العلوي الكجراتي (م ١٥٨٩ / ١٩٩٨ م)،
٢٤-و الشيخ /طيب السندي البرها نبوري (م حوالي ١٥٩٩ / ١٥٩٠ م)،
٢٥-و الشيخ /هبة الله الحسنى الشيرازي.

وقد ساهم كل واحد منهم في خدمة الحديث تأليفا باللغة العربية، وكان لجهودهم أثر طيب في ازدهار حركة السنة في الهند، وهم كانوا حاملين رآيات الحديث بالهند قبل الشيخ /عبد الحق المحدث الدهلوي (م ١٠٥٢ / ١٦٤٢ م) بعد اضمحلاله، و اعترف بهذه الحقيقة الشيخ العلامة /محمد زاهد الكوثري (م ١٣٧١ / ١٩٥٢ م) قائلا:

” ثم توزعت الأقطار في النشاط العلمي، وكان حظ إقليم الهند من هذا الميراث منذ منتصف القرن العاشر- هو النشاط في علوم الحديث فأقبل علماء الهند عليها إقبالا كلياً، بعد أن كانوا منصرفين إلى الفقه المجرد والعلوم النظرية، و لو استعرضنا لعلماء الهند من الهمة العظيمة في علوم الحديث من ذاك الحين، مدة ركود سائر الأقاليم لوقع ذلك موقع الإعجاب الكلي والشكر العميق.....“ (١)

وهذه الظاهرة بوأت للهند مكانا خالدا في الحديث، إذ بدأ العلماء المحدثون يتوافدون إلى الهند للتعلم و الاستفادة، فقد درس في الهند عشرات من أعيان العلماء من جزيرة العرب و بلاد الشام، ومن أهم من وفد إلى الهند للتعلم فيها الإمام /جلال الدين السيوطي (م ٩١١ / ١٥٠٥ م)، فيقول السيوطي في ترجمته لحياته:

” و سافرت بحمد الله تعالى إلى بلاد الشام والحجاز واليمن والهند والمغرب...“ (٢)

وفي هذا القرن العاشر طار صيت المحدث الشيخ /علي المتقي وتلميذه الشيخ المحدث /محمد بن طاهر البتني في آفاق العالم الإسلامي لمؤلفاته القيمة في علم الحديث، فالشيخ /علي المتقي أسدي خدماته

(١) مقالات الكوثري: محمد زاهد الكوثري، ص ٧٣، القاهرة، مطبعة الأنوار، ١٣٧٢ هـ و ١٣٧٣ / ١٩٥٢ و ١٩٥٣ م.

(٢) كجرات كي تمدني تاريخ مسلمانوں كے عهد ميں: أبو ظفر الندوي ص ١٩٤،
نقلا عن "تاريخ الصلات بين الهند و البلاد العربية": محمد إسماعيل الندوي، ص ٢١٨

الجليلة إلى علم الحديث، و أجل ما صنعه في هذا الصدد أنه أعاد النظر في كتاب " جمع الجوامع " لجلال الدين عبد الرحمن السيوطي (م ١٥٠٥ / ٩١١ هـ) باسم " كنز العمال في سنن الأقوال و الأفعال "، وهو أكبر موسوعة في الأحاديث النبوية، قال أستاذه الشيخ / أبو الحسن البكري الشافعي من أئمة الحديث في الحجاز: " للسيوطي منة على العالمين و للمتقي منة عليه "، وأما الشيخ / محمد بن طاهر البتني فقد ألف كتابا قيمة عديدة في الحديث، و قد لقبه الناس في عصره بـ " ملك المحدثين " لعظمته و مكانته الكبيرة في الحديث.

وفي عهد الملك / جلال الدين أكبر (مدة حكمته : ٩٦٤ / ١٥٥٧ م - ١٠١٤ هـ / ١٦٠٥ م) انضمت دولة كجرات إلى حكومة دهلي بعد انقراضها، ثم انبثقت أشعة الكتاب و السنة منها إلى أطراف الهند و جوانبها ، و قد شهد هذا العصر حركة إصلاحية عظيمة تزعمها الإمام / أحمد السرهندي (م ١٠٣٤ هـ / ١٦٢٤ م) الذي لقبته الهند " مجدد الألف الثاني "، فإنه أسس الطريقة المجددية الصوفية، و جدد السنة و سنة الأئمة الهداة الصالحين وشعائرها بعد أن محقتها إجراءات أكبر الفاسقة، متنكبا طرق البدعة، معرضا بوجهه عن متاع الحياة غير خائف في ذلك لومة لائم، ثم حمل بعده أبنائه و أحفاده على كواهلهم عبأ نشر العلوم الدينية في الهند و بالأخص خدمة علم الحديث فيقول المؤرخ الإسلامي الشهير بالهند الشيخ / عبد الحي الحسني (م ١٣٤١ هـ / ١٩٢٣) :

" وكذلك تصدى له الشيخ أحمد بن عبد الأحد السرهندي إمام الطريقة المجددية، و ولده محمد سعيد شارح المشكاة و أبناءه لاسيما فرخ شاه يقال : إنه كان يحفظ سبعين ألف حديث متنا وإسنادا و جرحا وتعديلا. " (١)

و في هذا العصر من الله على الهند و سكانها بإمام المحدثين الشيخ / عبد الحق المحدث الدهلوي (م ١٠٥٢ هـ / ١٦٤٢ م)، وهو يعتبر حقا من رواد العلماء المحدثين بالهند عامة و بشمالي الهند خاصة، فهو الذي يرجع إليه

(١) الثقافة الإسلامية في الهند : عبد الحي الحسني، ص ١٣٨

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

الفضل في تدريس الكتب الستة لأنه أدخلها لأول مرة في المنهج التعليمي لشمالى الهند، قصر همته على نشر السنة بالتدريس و التأليف أكثر من نصف قرن بكل جد ونشاط و إخلاص ، و عني بها عناية لم يسبق لها مثيل في هذه المنطقة الشمالية بحيث اشتهر بين الناس غلطا أنه أول من جاء بعلم الحديث في الهند، فيقول الشيخ / عبد الحى الحسنى :

” ثم جاء الله سبحانه بالشيخ عبد الحق بن سيف الدين البخاري الدهلوي المتوفى سنة ١٠٥٢هـ، وهو أول من أفاضه على سكان الهند، و تصدى للدرس و الإفادة بدار الملك دهلي، و قصر همته على ذلك و صنف و خرج و نشر هذا العلم على ساق الجد، فنفع الله به و بعلمه كثيرا من عباده المؤمنين، حتى قيل إنه أول من جاء بالحديث بالهند، ذلك غلط كما علمت... (١)

و استمر أبناء الشيخ / عبد الحق المحدث الدهلوي و أحفاده بخدمة الحديث والسنة النبوية بعده، ومنهم الشيخ / نور الحق الدهلوي (م ١٠٧٣هـ / ١٩٦٢م) و الشيخ / شيخ الإسلام الدهلوي (م ١١٨٠هـ / ١٧٦٧م) والشيخ / سلام الله الرامبوري (م ١٢٢٩هـ / ١٨١٤م) فبذل كل واحد منهم جهودهم الخالصة لخدمة السنة النبوية تدريسا و تأليفا فازدهرت السنة في عصره ازدهارا عجيبا، وكل ما نرى من حلقات تدريس الحديث و المؤلفات في علم الحديث من مستهل القرن الحادي عشر إلى نهاية القرن الثالث عشر غالبيتها تتعلق بمنطقة دهلي و شمالي الهند و علمائها، و يرجع فضل هذه النهضة الجليلة إلى الشيخ / عبد الحق المحدث الدهلوي و أسرته و تلامذته.

وامتاز الشيخ / نور الدين أبو الحسن محمد السندي الكبير (م ١١٣٨هـ / ١٧٢٦م) في القرن الثاني عشر للهجرة عن غيرهم بتأليف شروح الكتب الستة وغيرها التي تلقاها علماء العرب و العجم سواء بالشهرة و القبول العام، ولكن لم ينل أحد من الشهرة و المكانة و الخلود العلمي مثل ما نالها الامام العبقري الشاه ولي الله احمد المحدث الدهلوي (م ١١٧٦هـ / ١٧٦٣م)،

(١) المصدر السابق، ص ١٣٧

ويفوق المحدث الدهلوي بميزات عديدة، فقد سافر إلى الحجاز و درس الحديث على أساتذتها وأخص بالذكر منهم الشيخ / أبو طاهر المدني (م ١١٥٤هـ / ١٧٤١م)، وأسند عنه الحديث، و رجع بعد سنتين في ١١٤٥هـ / ١٧٣٢م إلى الهند بعدما اختار طريقة الفقهاء المحدثين في العقيدة والسلوك و تأويل الأحاديث. وقد ألف عدة كتب للحديث شرحا ودراسة وترتيباً، وعكف على إحياء السنة و نشر علوم الحديث، و حاول الجمع بين المذاهب الفقهية الأربعة في ضوء القرآن و السنة دون تعصب لمذهب من المذاهب فخلف الشاه الدهلوي أثرا خالدا في الفكر الاسلامي والثقافة العربية فيما بعد في الهند و العالم الاسلامي، فالتفتت إليه الأنظار وانجذبت إليه النفوس، وانسأقت إليه القلوب وتهافت عليه أجلاء من العلماء والفقهاء المحدثين و قام تلاميذه بنشر أفكاره و رسالته و دعوته ورفعوا لواء الكتاب والسنة، أخص بالذكر منهم أبناء الأربعة- الشيخ /عبد العزيز الدهلوي (م ١٢٣٩هـ / ١٨٢٤م)، والشيخ /رفيع الدين عبد الوهاب الدهلوي (م ١٢٣٣هـ / ١٨١٨م) والشيخ /عبد القادر الدهلوي (م ١٢٣٠هـ / ١٨١٥م) والشيخ /عبد الغني الدهلوي (م ١٢٢٧هـ / ١٨١٢م) وحفيده الشيخ /محمد إسماعيل الدهلوي (م ١٢٤٦هـ / ١٨٣١م).

و كان كل واحد منهم من كبار العلماء المحدثين، نشطت بجهودهم المخلصة حركة إحياء السنة النبوية، و رجع كثير من الناس إلى منهج التوحيد للإسلامي في العقيدة والعمل، و عكف هؤلاء الأربعة الأجلاء على مسند أبيه في المدرسة الرحيمية بدھلي و نشطوا في نشر آرائه و أفكاره، فصارت المدرسة أعظم مركز الإسلام و أكبر جامعة الهند تبادر إليها طلاب الكتاب والسنة من أنحاء الهند و خارجها، وقد تخرج عليه أجلة العلماء والمحدثين الذين سعوا سعيا بليغا في مجال إحياء السنة و نشر الدعوة الالهية في المجتمع الاسلامي وتولى الشيخ /محمد إسحق الدهلوي (م ١٢٦٢هـ / ١٨٤٦م) مسند جده لأمه الشيخ /عبد العزيز الدهلوي، وقد انتهت إليه رئاسة الحديث في عصره، وتخرج عليه علماء كبار اشتهر منهم تلميذه وخليفته الشيخ / نذير حسين البھاري الدهلوي (م ١٣٢٠هـ / ١٩٠٢م)، و الشيخ عبد الغني المجدي الدهلوي (م ١٢٩٦هـ / ١٨٧٩م) فلم يبق أحد من

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

علماء الهند إلا أسند عنهما و انتفع بهما خلق كثير من العرب و العجم .
وللإمام /ولي الله الدهلوي و أسرته و تلاميذه دور خاص في نشر السنة
وعلموها في الهند خاصة، ولا يزال ذكراهم مادام نور الإسلام باق تحت
أديم السماء.

وقد نبغ في الهند في القرنين الثالث و الرابع عشر للهجرة محدثون
كثيرون فاقوا في العالم الإسلامي كله في تدريس كتب الحديث و تأليفها
وترتيبها و شرحها و التعليق عليها و براعة اللغة العربية المستخدمة فيها
وطباعة كتب الحديث القيمة المحفوظة في مكتبات عالمية شتى و العثور على
مخطوطات الحديث النادرة المفقودة و نشرها في حلقات علمية ومراكز دينية.

منهم الشيخ / محمد مرتضى البلكرامي الزبيدي (م ١٢٠٥هـ / ١٧٩١م)
صاحب " تاج العروس في شرح القاموس "، وهو من كبار المؤلفين الذين
عرفوا بالاقتدار على التأليف و التصنيف و غزارة المادة و سعة المعلومات
فقام بتأليف أكثر من ٤٠ كتابا قيمة للحديث، و إنه أحيا طريقة القدماء في
تدريس الحديث التي استقاه من الشيخ / ولي الله المحدث الدهلوي، و قد
كان استوطن مصر فاقبل الناس على سماعه من كل صوب و حذب، و قد
بلغت مكانته و تقديره في قلوب الناس إلى نهاية النصب.

ومنهم الشيخ / صيغة الله المدراسي (م ١٢٨٠هـ / ١٨٧٣م)، وهو من
أجلة المحدثين لجنوبي الهند، بذل جهوده المشكورة في نشر الكتاب
والسنة فألف عدة كتب على مواضيع الحديث، و قام بشرح أكثر أمهات كتب
الحديث شرحا جامعاً، و أخذ عنه خلق كثير من العلماء و الفقهاء المحدثين.
و منهم الشيخ / أحمد علي السهارنبوري (م ١٢٩٧هـ / ١٨٨٠م)، وهو
الذي اعتنى اعتناء بالغاً بطباعة الكتب الستة بعد المقارنة بين نسخها
الصحيحة المستندة و نشرها لأول مرة في الهند و القيام بشرحها و التعليق
عليها، و أخذ عنه خلق كثير من أبناء الهند.

ومنهم الشيخ / عبد الحي الفرنكي محلي (م ١٣٠٤هـ / ١٨٨٦م) و يبلغ
عدد مؤلفاته مئة و عشرة (١١٠) كتب ، منها ستة و ثمانون (٨٦) كتابا
بالعربية و عدة منها في الحديث وقضى في ذلك من عمره تسع و ثلاثين

سنة، واختار فيها طريقة الفقهاء المحدثين من غير تعصب و اعتساف، وسلك مسلك الاعتدال والإنصاف مع كونه حنفي المذهب.

ومنهم الأمير/صديق حسن القنوجي (م ١٣٥٧هـ / ١٨٩٠م)، وهو الذي قضى حياته كلها في إحياء الكتاب و السنة و قمع البدعات، وصرف عنايته إلى تأليف كتب الحديث و نشرها عناية تامة و توزيعها في البلدان العربية والإسلامية بغير من و لا أجر. و بذل فيها أمواله الطائلة، وقد ألف ما يقارب اثنين و عشرين و مائتي (٢٢٢) كتاب، منها ستة و خمسون (٥٦) كتابا باللغة العربية، و يبلغ عدد مؤلفاته القيمة للحديث ١٥ كتابا بالعربية.

و منهم الشيخ / رشيد أحمد الكنكوهي (م ١٣٢٣هـ / ١٩٠٥م) تلميذ الشيخ / عبد الغني المجددي الدهلوي، وهو من كبار العلماء المحدثين الذين اعتنوا إعتناء بالغاً بخدمة الكتاب و السنة تعليماً و تدريساً فعكف على الدرس والإفادة بالحديث فكان يقبل عليه الطلاب من الأماكن القريبة والبعيدة لتلقي الحديث و تخرج عليه علماء كبار و أجلهم الشيخ / محمد يحي الكاندهلوي (م ١٣٣٤هـ / ١٩١٦م) الذي رتب إفادات شيخه في الحديث ترتيباً جامعاً.

و منهم الشيخ / حسين بن محسن الأنصاري اليماني (م ١٣٢٧هـ / ١٩٠٩م) الذي تلمذ عليه خلق كثير من علماء العرب والعجم بعدد لا يحصى. وأخذ عنه أعيان الهند أمثال الأمير / صديق حسن القنوجي، والشيخ / شمس الحق العظيم آبادي، و الشيخ / محمد بشير السهسواني، والشيخ / وحيد الزمان الحيدر آبادي، والشيخ / عبد الحي الحسني، والشيخ / عبد الرحمن المباركبوري، ولا ينسى له فضل خاص في إحياء السنة النبوية.

و منهم الشيخ / شمس الحق العظيم آبادي (م ١٣٢٩هـ / ١٩١١م) وهو من أعلام السلفيين بالهند، و خدم الكتاب و السنة في نهاية القرن الثالث عشر وبداية القرن الرابع عشر للهجرة، وقام بنشر عدة مؤلفات في الحديث بعد المقارنة بين نسخها الخطية و تصحيحها، و التعليق عليها، وله مؤلفات و رسائل قيمة في الحديث مثل غاية المقصود في حل سنن أبي داود، و تعاون المعبود على سنن أبي داود.

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

ومنهم الشيخ/خليل أحمد السهارنبوري (م ١٣٤٦هـ / ١٩٢٧م) صاحب "بذل المجهود في حل أبي داود"، اختار فيه طريق شراح الحديث المتقدمين الذين يبحثون عن أسماء الرجال و أصول الحديث ، ولم يتبع في تأييد المذهب الحنفي الأسلوب الكلامي و الاستدلالي العقلي فقام فيه بتدعيم الفقه الحنفي بدلائل السنة، و قضى حياته في الدرس و الإفادة والتأليف والتصنيف في مدرسة مظاهر العلوم بسهارنبور. و قد تخرج عليه خلق كثير من العلماء و الطلاب ، و أجلهم الشيخ/ محمد إلياس الكاندهلوي و شيخ الحديث/ محمد زكريا الكاندهلوي.

ومنهم الشيخ/ أنورشاه الكشميري (م ١٣٥٢هـ / ١٩٣٣م) الذي كان عبقرية من عباقرة الإسلام، عارفا بعلوم الحديث و الفقه، وله فضل خاص ودور هام في توافق الحديث و الفقه حيث لم يمسهما بسوء. و اختار في جرح الحديث و تعديله طريقة الفقهاء المحدثين، و أخذ عنه عدد كبير من العلماء و الفضلاء الذين رتبوا إفاداته القيمة في تأليفاتهم، وألفوا كتباً كثيرة في علم الحديث شرحاً و تعليقا و نقداً. وله ذوق إجتهادي خاص في المسائل الخلافية بين المذاهب المشهورة، ومن أجل تلامذته الشيخ/ بدرعالم الميرتهي، والشيخ/ مناظر أحسن الكيلاني، والشيخ/ محمد يوسف البنوري، والشيخ/ محمد جراح الكجرانوالي، والشيخ/ حبيب الرحمن الأعظمي، والشيخ/ محمد منظور النعماني.

ومنهم الشيخ/ عبد الرحمن المباركوري (م ١٣٥٣هـ / ١٩٣٥م)، كان واسع الإطلاع على أمهات الكتب الدينية للسلف و الخلف، و وقافا عليها، وعكف على التدريس و التأليف مدة حياته، و عم فضله و ذاع صيته في العالم الإسلامي كله بتأليفه الشهير " تحفة الأحوذى " من أهم شروح الترمذي، و أنفعها.

وفي بداية القرن الخامس للهجرة نذكر ثلاثة من المحدثين المشهورين الذين طار صيتهم في الآفاق و بلغ علوهم إلى أعلى السماء فأولهم شيخ الحديث/ محمد زكريا الكاندهلوي (م ١٤٠٢هـ / ١٩٨٢م)، وتلمذ على أبيه الشيخ/ محمد يحي الكاندهلوي، و الشيخ/ خليل أحمد السهارنبوري، و تصدر للتدريس والتأليف في مظاهر العلوم بسهارنبور

تتخرج عليه عدد كبير من الطلاب والعلماء والمحدثين. و يبلغ عدد مؤلفاته حوالي مائة (١٠٠) كتاب منها ما يقارب ٤٥ تأليفا للحديث باللغة العربية، واعتنى في مؤلفاته للحديث بذكر أقوال العلماء وآرائه المذاهب و النقد عليها، و البحث و التعقيب عن أسانيد الكتاب على غرار شراح الحديث المتقدمين، و يظهر من كتبه توسع المؤلف في العلوم والفنون و اطلاعه الواسع، و أشهرها، أوجز المسالك من مؤطا مالك" تلقاها العالم الإسلامي كله بالقبول العام.

وثانيهم الشيخ / حبيب الرحمن الأعظمي (م ١٤١٢هـ / ١٩٩٢م)، وهو كان وقافا على مخطوطات الحديث حيثما كانت موجودة، و قد حقق العديد من أهم كتب الحديث وهي " المصنف " لعبد الرزاق، و " المسند " للحميدي، و "كتاب الزهد" للمرزوي، و " كتاب السنن " لسعيد بن منصور، و " كتاب الثقات"، لابن شاهين، و " المطالب العالية بزوائد المسانيد الثمانية " للعسقلاني، و " كشف الأستار عن زوائد البزار، للهيثمي و كتب عليها تعليقات نفيسة مفيدة.

و ثالثهم الشيخ / عبيد الله المباركوري (م ١٤١٧هـ / ١٩٩٦م) صاحب "مرعاة المفاتيح في شرح مشكاة المصابيح"، أحد كبار محدثي الهند و علماء ها البارزين في الأوساط الدينية و العلمية، وهو غني عن التعريف لدى المشتغلين بعلوم السنة المشرفة في البلاد و الحلقات الإسلامية، له فضل السبق في اطلاعه الواسع على علوم السنة و فنونها.

والجدير بالذكر أن المدارس الإسلامية بالهند في هذين القرنين الأخيرين على الأخص تميزت بخدمات محمودة و مساع جميلة في مجال الحديث و في مقدمتها مدرسة فرنكي محل بلكنؤ، و دار العلوم بديوبند، ومظاهر العلوم بـسهارنبور، و دار الحديث الرحمانية بدلهي، و الجامعة السلفية ببينارس، إذ ساهم فيها أهلها بكل جهد و نشاط و همة وعزم، فوضع منهجها الدراسي بحيث يحتل كتب الأحاديث مكانا مهما فيه و قد أقبل عليها الطلاب من كل جهة، حتى أن كثيرا من الطلاب وفدوا إليها من خارج الهند و تخرج في هذه المدارس عدد كبير من العلماء الذين نهضوا بأعباء خدمة الكتاب و السنة، فألفوا كتباً كثيرة على مواضيع شتى في علم

تاريخ علوم الحديث النبوي في الهند

الحديث تلقاها أهل العلم و الفن في كل مكان من العالم الإسلامي بالشهرة الوافرة و القبول التام، و علاوة على ذلك فإن امراء الدولة الإسلامية للهند قبل استقلالها مثل دولة بهوبال و دولة نظام حيدرآباد، ودولة تونك قد بذلوا أموالا طائلة في خدمة هذا العلم الشريف.

وقد عرف علماء الهند بشغفهم بالكتاب و السنة في العهد الأخير كما ذكر فيما قبل، و انتهت إليهم رئاسة التدريس و التأليف في فنون الحديث وأصوله، و شروح متونه و التعليقات عليه، و تصنيف مجاميعه، و انتخاب أمهات كتبه و النقد عليه، و كذلك عني الأمراء والعلماء بطبع كثير من كتب الحديث النادرة و نشرها و توزيعها بين الناس.

وقد اعترف بذلك العلامة السيد رشيد رضا المصري (م ١٣٥٤ هـ / ١٩٣٥ م) صاحب مجلة "المنار" في مقدمة "مفتاح كنوز السنة":

"لولا عناية إخواننا علماء الهند لعلوم الحديث في هذا العصر لقضى عليها بالزوال من أمصار الشرق، فقد ضعفت في مصر والشام و العراق والحجاز منذ القرن العاشر للهجرة، حتى بلغت منتهى الضعف في أوائل القرن الرابع عشر... (١)"

خلاصة القول إن المسلمين بالهند مازالوا يعتنون عناية كبيرة لعلوم الحديث النبوي، ولم يغفلوا عنه في أي عهد من الزمان، فصدرت عنهم ذخائر أدبية و علمية و تاريخية، لامثيل لها في تاريخ آداب اللغة العربية.

(١) مفتاح كنوز السنة: أ.ي. فنسك (دكتور)، نقله إلى اللغة العربية: محمد فؤاد عبد الباقي، مقدمة الكتاب: محمد رشيد رضا، ص:ق، بيروت، دار إحياء التراث العربي، ١٤٠٣ هـ / ١٩٨٣ م.

العلامة السيد مرتضى الحسيني البفغرامي

بقلم : الأستاذ مختار الدين احمد

لم تزل اوده محافظة من الهند نبغت فيها شخصيات كبيرة و ما زالت مركزا ثقافيا كبيرا منذ زمن طويل و لم تزل مكانتها العلمية معترفا بها منذ عصر الامبراطورين الافغانيين الى انهيار المغول بل الى ذروة حكم الانجليز. و كان عصر السلاطين الشرقيين لهذه المحافظة نافعا و ميمونا الى حد كبير. ووقتئذ، فضلا عن المدن ، كانت قصبات اوده تتلأأ بأنوار العلوم والفنون و كان ينزل بها الناس شوقا الى العلم و يستفيضون من علمائها الكرام من أقصى أرجاء العالم. وكم من عالم و اديب نبع من تلك الارض و لمع في افق العلم كالنجوم. ونخص بالذكر الشيخ احمد بن الحسن القنوجي من قنوج، و القاضي مصطفى علي خان و القاضي ارتقا علي خان و محمد علي والاجاه من غوبامثو، و العلامة حمد الله السنديلي، و ابو العباس احمد بن علي السنديلي، و احمد بن عبدالله السنديلي من سنديله، و الملا قطب الدين الشهيد، و الملا نظام الدين، و بحر العلوم مولانا عبد العلي من سهالي، و مولانا فضل امام خيرآبادي، و مولانا فضل حق خيرآبادي و شمش العلماء عبد الحق خيرآبادي من خيرآباد، و الملا جيون من اميتي.

ومن تلك القصبات قصبة تعرف بـ "بفغرام" التي أنجبت كثيرا من الشعراء و الادباء البارزين و العلماء و الكتاب ذوي مكانة عالية و درجة رفيعة. وكان منهم السيد غلام علي آزاد البفغرامي، الخبير باللغتين العربية والفارسية و آدابهما، و مير عبد الجليل البفغرامي، الشاعر و الكاتب، و العلامة السيد مرتضى حسيني البفغرامي باحث التاريخ الاسلامي والثقافة الاسلامية، قد طار صيته في اقصى العالم.

تاريخ بلگرام قديم جدا، نزل بها القاضي محمد يوسف غازروي، أحد قادة قوات السلطان محمود الغزنوي مع الجيش الملكي في العشرة الاولى من القرن الخامس الهجري، وحكم بها بعد ان هزم أهاليها و قد توطن ببلگرام بعض القبائل الأخرى من ذلك الجيش. و دخل المسلمون بلگرام مرة ثانية في عصر السلطان شمس الدين التمش (٦٠٧-٦٢٢) و فترة حكومته تمتد على النصف الأول من القرن السابع الهجري. و في النصف الآخر من هذا القرن انضمت بلدة بلگرام الى حكم دهلي المعروف بـ "دهلي سلطنت" بعد انتصارات جيش شهاب الدين غوري المتواصلة.

السيد محمد مرتضى حسيني ينتمي الى اسرة واسطي، و حسب ما رواه غلام علي آزاد البلگرامي كان جده الكريم السيد محمد صفري واسطي دخل بلگرام فاتحا و جعلها مستقرا له وبالتالي توطن بها. و بعدئذ أنجبت تلك العائلة عددا من العلماء و الادباء البارزين، منهم السيد مرتضى حسيني البلگرامي أيضا، ولد سنة ١١٤٥هـ و تلقى التربية و التعليم الابتدائي في بلگرام. و كان ابن اثنى عشر سنة فقط وقتما يدرس على الشيخ صفة الله خير آبادي (المتوفى ١١٥٧هـ) و تعلم المعقولات من العلامة احمد بن علي السنديلي، ماهر المعقولات والمنقولات ثم ارتحل لطلب العلم الى اله آباد وكانت مركزا للعلماء حينذاك. وتلمذ هنا لدى الشيخ محمد فاخر بن محمد يحيى العباسي المتخلص بـ "زائر" (المتوفى ١١٦٤هـ) ثم وصل اكبر آباد ودرس هنا كتباً على الشيخ يسين عباسي. و سافر السيد مرتضى من هنا الى دهلي، مركز العلم و الفضل في ذلك الزمان، و استفاد من النابغة العبقرى الشيخ ولي الله المحدث الدهلوي، صاحب "حجة الله البالغة" (المتوفى ١١٧٦هـ) و المحدث الكبير العلامة نورالدين محمد القبوي (م: ١١٦٠هـ) ولم يكن عمره حينذاك الا ١٥ سنة فقط وبا لتالي انتقل من دهلي الى سورت حيث كان العلامة خيرالدين محمد شاهد السورتي (المتوفى ١٣٠٦هـ) أحد التلامذة النبلاء للمحدث الكبير العلامة محمد حيات السندي، واقام هنا سنة كاملة و تلقى منه العلوم والفنون.

ولكن ظمأه المتزايد للعلم حثه على زيارة البلاد العربية و تلقى العلم من علمائها فارتحل الى اليمن سنة ١٢٦١ هـ ، و اقام في زبيد التي كانت قد احرزت مكانة رفيعة و درجة عالية في العلم و المجد . فدرس كتباً على الشيخ احمد بن محمد مقبول الاهدل الذي كان يعد مركزاً للعلم و الفضل بين علماء اليمن و درس كتباً من الحديث على الشيخ رضي الدين عبد الخالق الزبيدي (م: ١١٨١ هـ) واكتسب منه الفيوض العلمية .

وسافر من اليمن الى الحجاز وهكذا سنحت له فرص للاستفادة من علماء الحرمين الشريفين و حينما نزل بالطائف سنة ١١٩٢ هـ ، قرأ الكتب الفقهية على الشيخ عبد الله الطائفي ودرس عليه مؤلفاته . و قرأ هناك الرسالة التي كتبها عبدالله بن ابراهيم علي حسن الحسيني الطائفي درسا درسا و قرأ "مختصر السعد" على العلامة عبد الرحمن العيدروسي في مكة المكرمة زاد الله شرفها واكتسب الفيوض العلمية في المدينة المنورة من شيخها العالم العبقرى عمر بن احمد بن عقيل الحسني ، و درس اجزاء من "القاموس المحيط" ، المعجم الشهير لمجد الدين الفيروزابادي على الشيخ أبي عبدالله محمد بن محمد الشرفي الفاسي (المتوفى ١١٧٠ هـ) في تلك الارض المقدسة ، ومن المحتمل انه خطر بباله آنذاك أن يكتب شرحاً للقاموس .

ثم رجع من الحرمين الشريفين إلى اليمن سنة ١١٦٥ هـ أوفى أوائل سنة ١١٦٩ هـ ، والآن اشتد شوقه الى مصر ، فسافر اليها سنة ١١٦٧ هـ وبالتالي بلغ منزلة رفيعة من العلم ولم يعد يحتاج الى المزيد من العلم ويقضي اوقاته في تأليف الكتب ولم يكن يدرس الا قليلا ولم يتوقف من الاستفادة من استاذة الشيخ عبدالرحمن العيدروسي والشيخوخ الآخرين .

وكان يزور أماكن مختلفة في مصر كدمياط و اسبوط والصعيد وغيرها ويشارك في مجالس علمائها و يستفيد من افكارهم الثمينة . وقام بسياحة روما ، و قسطنطينية و البلاد الأخرى ، و حيثما ذهب نثر لآلي العلم و المعرفة و أفاد كل من أتى اليه شوقاً الى العلم وأعطى عدداً منهم الاجازات .

و انشغاله بالدرس و التدريس و تأليف الكتب لم يسمح له باختيار عيشة الزواج. و بعد وصوله الى هذه المرحلة من العمر حطر ببباله أن يبحث عن ملجأ للراحة و الهدوء فنكح زبيدة بنت الشيخ ذو الفقار الدمياطي سنة ١١٧٤هـ وفقا لقول الدكتور شيال و لكن مؤرخا مصرياً يقول ان تاريخ نكاحه هو ٧ شعبان المعظم ١١٨٢هـ و هو اقرب الى الصواب.

وأم الفضل كانت زوجة صالحة زاهدة تتحلى بالعلم و المعرفة أيضا والدليل على ذلك أن العلامة البلغرامي اذ طلب اجازة من شيخه فطلب منه ان يمنح اجازة لزوجته أيضا. و الشيخ البلغرامي حزن كثيرا على وفاة زوجته سنة ١١٩٦هـ و يظهر حزنه و قلقه هذا من أبياته التي قرضاها على وفاتها.

ونكح ثانيا عندما الح الأحبة في اصرارهم على ذلك لكى يملأ الفراغ الذي حدث في حياته بعد وفاة زوجته، ولكن الزوجة الثانية لم تصاحبه طويلا وانتقلت الى رحمة الله مصابة بمرض الطاعون سنة ١٢٠٥هـ.

ومن المصادفة الغريبة أن العلامة أيضا توفي مصابا بنفس المرض ونفس السنة في يوم الاثنين من شهر شعبان، و حرمت أرض مصر بل العالم الاسلامي كله من ضوء العلم. تغمده الله رحمة واسعة.

وكان الناس يعتقدون بأن العلامة السيد مرتضى حسيني مصري المولد و المنشأ و يتصور معظمهم بانه زبيدي لاقامته في اليمن ومصر الى مدة مديدة رغم كونه بلغراميا و هنديا.

ومازال يدرس بتلك البلدان الى زمن مديد و حصل كثير من الناس على اجازات منه حتى لم يعرف عامة الناس بأنه كان بلغراميا ولم يصرح تلميذ عبدالرحمن الجبرتي في تاريخه الشهير بانه هندي و بلغراميا. وكل ما كتب عنه هو: "نشأ ببلاده و ارتحل في طلب العلم و حج مرارا". و يكتب جرجي زيدان العبارة الآتية: هو ابو الفيض الشهير بمرتضى الحسيني الزبيدي، نشأ باليمن و ارتحل في طلب العلم ثم جاء مصر سنة كذا و كذا.

مرتضى الحسيني البغرامي

وقد انكر المحقق البارز الاستاذ عبد الستار احمد فراج في الطبعة الجديدة لتاج العروس (طبع كويت) في مقدمتها كون العلامة هندية وبلغراميا قائلًا: " لا نجد نصا واضحا في كلامه يدل على أنه من الهند".

و ازعج هذا الخبر استاذنا العلامة عبد العزيز الميمني رحمه الله فطلب الى تلميذه الدكتور السيد محمد يوسف - رحمه الله - أن يرد على هذا الدعوى ردا شديدا فكتب: " المرتضى كالمهند لا ينكر معرفة ذلك في مجلة مجمع اللغة العربية بدمشق (المجلد ٤٧ / ٤٧٠)

وقد كتب النواب صديق حسن خان القنوجي - رحمه الله - القول الحق في " ابجد العلوم " : " وقد أقام رحمه الله بزبيد حتى قيل له الزبيدي، واشتهر بذلك و اختفى على اكثر الناس كونه من الهند ومن بلغرامها".

ومن بواعث الارتياح أن بعض العلماء العرب يعرف هذه الحقيقة، فكتب العالم الشهير و خبير المخطوطات الاستاذ عبد الحي الكتاني في كتابه " فهرس الفهارس " حيث يذكر عن العلامة: " الواسطي العراقي أصلا، الهندي مولدا، الزبيدي علما و شهرة، المصري وفاة، الحنفي مذهبيا، القادري ارادة، النقشبندي سلوكا، الاشعري عقيدة، هكذا يصف نفسه في كثير من اجازاته التي وقعت عليها بخطه . و أصله من بلغرام قسبة على خمسة فراسخ من قنوج، واشتغل على المحدث محمد فاخر بن يحيى اله آبادي، الشاه ولي الله الدهلوي لسمعه عليه الحديث و اجازه ثم ارتحل لطلب العلم فدخل زبيد،،،.

ولم يعرف عدد مؤلفات العلامة البغرامي على وجه التاكيد وقد ذكر في خاتمة كتابه " تاج العروس " . و " فهرس الفهارس " للعلامة الكتاني مفيد جدا في هذا الصدد. ويوجد ذكر عدد من مؤلفاته في كتاب الدكتور شيال " الحركات الاصلحية "، وقد كتب الاستاذ عبد الستار احمد فراج عن كتبه بأنها تبلغ الى ١٠٧، أما الاستاذ ابو محفوظ الكريم المعصومي فيقول بأن عدد مؤلفاته ١٦٠ وربما يزيد عنه.

ومن مؤلفاته " تاج العروس " و " انصاف السادة المتقين " كتابان ضخمان، ورسائله الوجيزة، و شهادات اجازاته ايضا، بعضها مطبوعة

وبعضها من المخطوطات. فالمطبوعات صدرت في الهند والدول الإسلامية كما صدرت في أوروبا، أما الكتب التي لم تصدر إلى الآن فهي محفوظة في مكتبات الهند والشرق الأوسط وأوروبا. وقد ورد ذكر معظم مؤلفاته في كتبه الأخرى والمصادر والمراجع ولكن لا يعرف وجودها في مكان ما.

ويذكر بين المخطوطات بعض كتبه الهامة مثلاً "أسانيد الكتب الستة" (محفوظ في مجموعة برلين)، "امالي الشيخونية" (بخط المؤلف كتبه سنة ١١٩٠هـ، برلين)، "قلنسوة التاج في بعض احاديث صاحب الاسراء والمعراج" (ألفه سنة ١١٨٢هـ، برلين)، "المنح العلية في الطريقة النقشبندية"، "الاجازة لكمال الدين احمد افندي"، (محفوظة في مجموعة برلين)، و " غاية الابتهاج"، و " تحفة القماعيل في مدح سيد العرب اسمعيل" (بخط المؤلف)، و "القول المثبوت في تحقيق لفظ التابوت"، و "رسالة في احاديث تتعلق بفضل يوم عاشورا" (بخط المؤلف) توجد في دار الكتب بالقاهرة، "ايضاح المدارك عن سبب الحوائك"، و "بذل المجهود في تخريج شيبتنى هود"، و "تخريج احاديث الاربعين النووية"، و "التعليقة الجلية بتعليق مسلسلات ابن عقيلة"، و "عقد الجمان في احاديث الجان"، و "معجم شيوخ العلامة الاجهوري شيخ القراء بمصر، واجزاء من مؤلفاته الأخرى و امالي و اجازات توجد في مكتبة شخصية للعلامة عبد الحي الكتاني الذي ذكرها في كتابه "فهرس الفهارس" و يذكر المستشرق الالماني بروكلمان الشهير في كتابه "تاريخ آداب اللغة العربية" عدة نسخ من "سفينة النجاة" (بخط المؤلف)، "عقد الجمان" و "عقد اللآلي المتناثرة"، و "المواعظ الحسنة في وداع شهر رمضان المبارك"، و "نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر والقдах" و في مكتبة شيخ الاسلام عارف حكمت كتابان وهما "عقود الجواهر المنيفة" و "معجم المشائخ".

وتوجد نسخ من مؤلفات العلامة السيد مرتضى حسيني البلگرامي في الهند أيضا فيوجد في مكتبة ندوة العلماء "شعب الايمان"، و "القول المسموع في القرآن بين الكوع و الكرسموع" و "مجموعة الرسائل" و الكتاب الأخير كتب بخط يد النواب صديق حسن خان القنوجي. وفي الجمعية

مرتضى الحسيني البغرامي

الآسيوية بكلكتوتا ارجوزتان و بعض رسائله الأخرى محفوظة في مكتبة عليكره .

ومن كتب العلامة البغرامي المطبوعة " تاج العروس " الذي يحظى بمكانة عالية و أهمية كبيرة وهو شرح مفصل ثمين لـ " القاموس " ، المعجم العربي الشهير لمجد الدين محمد بن يعقوب الفيروزآبادي وقررت المطبعة الوهبية المصرية اصداره و لكن لم يطبع الا خمس مجلدات الى حرف " العين " ، و الكتاب الكامل صدر بعدئذ في مصر في عشر مجلدات ضخمة والآن تقوم حكومة الكويت باصدار ذلك الكتاب بطبعة نفيسة جديدة، قام بتزيينها و تنقيحها عبد الستار احمد فراج و عبد السلام محمد فاروق والعلماء الآخرون ، وقد اصدر الى الآن نحو ٢٢ مجلدا .

و فاق " تاج العروس " أهمية و مكانة كتب المعاجم العربية و لا غرو في ذلك فان العلامة البغرامي كان ينظر بدقة في كتب المصادر الهامة التي يصل عددها الى ١١٠ مصدرا، وذكرها في مقدمة الكتاب وهذه كانت مخطوطات نادرة في فنون اللغة و آدابها تملك يداها. و لم يطبع بعض منها حتى الآن وبعضها نقد من العالم ، و لذا فان " تاج العروس " يعتبر حقا أهم المعاجم العربية و هو ثمرة مجهوداته المكثفة التي امتدت على ١٢ سنة (١١٧٥ - ١١٨٦) وبعد انتهاء التأليف ما زال العلامة يضيف و يستدرك الى سنة ١١٩٢ هـ .

و الكتاب الآخر الهام هو: " اتحاف السادة المتقين "، شرح مفصل لـ " احياء علوم الدين " للغزالي، الذي صدر في فاس في ٢٠ مجلدا سنة ١٢٠٤ هـ و صدر نفس الكتاب مرة ثانية في مجلدات ضخمة في مصر، و صدر في مصر أيضا " بلغة الاريب " سنة ١٢٧٦ هـ ، و " تنبيه المعارف البصير " سنة ١٢٢٢ هـ و رسالة " حكمة الاشراف " سنة ١٩٥٤ م وقد رتب الأخير الاستاذ عبد السلام محمد هارون ثم قام باصداره . و صدرت " نشوة الارتياح في بيان حقيقة الميسر و القдах " في ليدن سنة ١٢٠٢ هـ ، ونسخهما توجد في برلين و القاهرة .

وفي الهند أيضا صدرت كتبه المتعددة فأصدر النواب صديق حسن خان " الازهار المتناثرة " بعد اختصاره ، و قام الشيخ احمد الجاسر باصدار

” هدية الاخوان في حكم شرب الدخان ” في مجلة ” العرب ” سنة ١٩٧٦ م
(الجزء الاول والثاني، ص: ١١٤)

هذه نبذة وجيزة عن مؤلفات العلامة البلغرامي و محرراته نثرا ونظما فلم يكن باب الشعر والنظم مغلقا عليه فتوجد رسائل منظومة له فضلا عن أبياته التي زين بها عباراته و منها : ” الدرة المضيئة و الوصية المرتضية ” الذي يشتمل على ٢٢٠ بيتا و ” المقاصد الهندية في المشاهد النقشبندية ” و فيها ١٥٠ بيتا. فقد رتب البرفسور ابو محفوظ الكريم معصومي هذين الارجوزين استنادا على نسخ الجمعية الآسيوية وقد تم نشرهما في مجلة المجمع الهندي (المجلد : ٥ / يونيو ١٩٨٠ م). ويتبين من دراسة هذه الرسائل المنظومة و أبياته المختلفة ان العلامة كان يملك قدرة لا بأس بها لنظم الشعر.

ولما طار صيت العلامة البلغرامي في أرجاء العالم ، كتب السلطان عبد الحميد خان رسالة من قسطنطينية اليه و طلب فيها اجازة ” الحديث المسلسل ” ومروياته الأخرى فارسل العلامة اليه الاجازة عام ١١٩٢ هـ و معها قصيدة عينية في مدح السلطان و كانت في مطلعها الأبيات الآتية:

سقى الله ريعا كان لي فيه مربعا	ومغني به غصن الشيبية اينعا
و حيا مقاما كان لي فيه حيرة	بهم كان كاسي بالفضائل مترعا
خليلي مالي كلما لاح بارق	تكاد حصاة القلب أن تتصدعا
وان نسمت ريح الصبا من ديارهم	بكت عيني دمعاً بساحل ادعما

كما تجدر بالقراءة أبياته التي قرضاها على وفاة زوجته ام الفضل زبيدة سنة ١١٩٦ هـ:

خليلي ما للانس اضحى مقطعا	وما لفؤادي لا يزال مروعا
امن غير الدهر المشت و حادث	الم برحلي ام تذكرت مصرعا
و ألا فراق من أليفة مهجتي	زبيدة ذات الحسن والفضل أجمعا
مضت فمضت عني بها كل لذة	كما شربت لم يجد عن ذاك مدفعا
فمن مبلغ صبحي بمكة انني	بكيت فلم اتركه لعيني مدمعا

تعريب : رياض الدين مبارك

ذوالفقار علي الديوبندی : حياته وآثاره

١٢٧٤هـ / ١٨٣١م - ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م

بقلم: د/ زبير احمد الفاروقي

لا يمكن لأي باحث في مساهمة أبناء هذه البلاد في الأدب العربي أن يصرف النظر عن الآثار الأدبية التي ورثناها من العلماء الدين قاموا بدور في تأسيس دار العلوم بديوبند أو في التدريس بها أو الذين تخرجوا في هذه الدار منذ تأسيسها عام ١٢٨٣هـ / ١٨٦٦م - وكان الشيخ ذوالفقار علي بن فتح علي الحنفى الديوبندى من مؤسسى دار العلوم و ابنه شيخ الهند محمود حسن الديوبندى هو الذى قام بتنظيم صف العلماء لمقاومة الاستعمار الانكليزى ومحاربته.

ولد شيخنا في ديوبند عام ١٢٧٤هـ / ١٨٣١م ونشأ فيها و بعد تلقى التعليم الابتدائى سافر الى دلهى و اقام بها و تلمذ على الشيخ ملوك علي النانوتوى و المفتى صدر الدين آزرده فبرع و فاق اقرانه فى المعنى و البيان والنحو و قرض الشعر - و بعد الانتهاء من الدراسة تولى التدريس فى كلية بريلى ثم شغل منصبا رسميا فى ادارة التعليم الحكومية و اشتغل بهذا المنصب بضع سنين ثم انتقل إلى ديوبند و تولى وظيفة شيخ الأدب فى دار العلوم وتوفى فى ١٣٢٢هـ / ١٩٠٤م.

هذه سيرة حياة الشيخ ذوالفقار علي الديوبندى بايجاز - أما فيما يتعلق بمكانته العلمية و الأدبية فهو يعتبر فريد عصره فى الشعر و المعانى و البيان والنحو و خلف آثارا خالدة له فى النثر والشعر تتمثل فى شروحه لأهم المجموعات الشعرية القديمة وقصائده العديدة حول الموضوعات المختلفة.

ذوالفقار علي الديوبندي: حياته وأثاره

و للشيخ نماذج نثرية أخرى تتمثل في المقدمات الممتازة التي كتبها لشروحه لأهم القصائد و الدواوين الشعرية للمتقدمين من الشعراء و تتميز هذه المقدمات بفصاحة البيان و سلامة التعبير.

وله مساهمة لا بأس بها في خدمة الأدب العربي تتمثل في شروحه وتعليقاته على الدواوين والمجموعات الشعرية المعروفة لفحول الشعراء العرب المتقدمين للعصور المختلفة وأيضاً على بعض الكتب الأدبية المعروفة التي كانت جزءاً المقرر الدراسي لدار العلوم - فكتبت شرحاً لقصيدة "بانث سعاد" وهي قصيدة معروفة لكعب بن زهير أحد فحول الشعراء المخضرمين و نظراً لما لهذه القصيدة من أهمية أدبية كتبت لها شروح عديدة ومنها ما كتبه الشيخ ابراهيم الباجوري والامام بن هشام. وقام الشيخ ذو الفقار علي الديوبندي بتلخيص ما كتبه الشيخ ابراهيم الباجوري بقدر الحاجة باللغة العربية و اضاف الى ذلك فوائد من شرح الامام بن هشام ثم ترجم الأشعار الى اللغة الأردية و شرحها شرحاً وافياً وذكر جميع المعاني و المفاهيم المحتملة لكل شعر. ومما زاد ترجمته وشرحه فائدة أنه أورد أحياناً شعراً باللغة الأردية و الفارسية في نفس المضمون أو مضمون مماثل في بعض الأحيان أورد خمسة أو ستة أشعار بالأردية و الفارسية لإيضاح معنى الشعر العربي، الأمر الذي يدل على إلمام الشارح بالشعر في عدة لغات - ويكفي لنا مثال واحد للأسلوب الذي اعتمده الشيخ بوجه عام في شرح أبيات القصيدة.

في القصيدة أبيات في موضوع الوعد و الانتظار وهي كما يلي:

ولا تمسك بالوعد الذي زعمت الا كما تمسك الماء الغرابيل

فلا يغرنك ما منت وما وعدت ان الأمانى و الاحلام تضليل

كانت مواعيد عرقوب لها مثلاً و ما مواعيدها الا الباطيل

وقد أورد الشارح في معرض شرحه لهذه الأبيات و ترجمتها و إيضاح

معانيها أبيات في اللغتين الأردية و الفارسية وهي كالآتي:

١- تونه آيا آگئیں آنکھیں مری سنگدل پتھرا گئیں آنکھیں مری

(يا من له قلب كالحجر في القسوة ما جئت و قد مرضت عيناي و تحجرت)

۲۔ وعد خلاف ایسی ہے منتظری تیری دروازہ کی بند ہر شب زنجیر نہیں کرتا

(یا من لا یفی بوعدہ انتظر لك انتظارا لا اقفل فیہ الباب طول اللیل)

۳۔ جو مزہ انتظار میں دیکھا نہ کبھی وصل یار میں دیکھا

(ان اللذة التي شعرت بها في انتظار الحبيب ما لمستها أبدا في اللقاء معه)

۴۔ رکھتا ہے ہر گھڑی در و دیوار ہر نظر تجھ کو مزہ پڑا ہے اثر انتظار کا

(انك دائما تنظر الى الباب و الجدار اذ أنك تشعر باللذة في انتظار الحبيب) (۳)

ولہ شرح باسم "عطر الوردۃ" لقصيدة البردة المعروفة لأبي عبدالله شرف الدين البوصيري الذي نظمها في مدح رسول الله صلى الله عليه وسلم وقت اصابته بالشلل فرأى النبي في المنام و هو يمسح جسمه بيده فاستيقظ من النوم ووجد نفسه خاليا من المرض تماما۔ بالنسبة لهذا الشرح ذكر صاحبه في مقدمة الكتاب:

"أما بعد فقد مضى برهة من زمانى و طائفة من اوانى فى شرح أشعار الجاهلية و ماضاهما من الخيالات الغير المرضية والهواجس الرديئة فتأسفت على ضياع عمرى فيما لا يعنينى واشتغالى فيه و تذكرت قوله على الصلوة والسلام من حسن اسلام المرء تركه مالا يعنيه فانتهضت لشرح القصيدة الفريدة البردة الغراء الميمونة المباركة عند العلماء والعرفاء وسميته : عطر الوردۃ فى شرح البردة".

وفى شرحه هذا بدأ بالتحقيق اللغوى لكل كلمة واردة فى الشعر وبيان حكمة ايرادها فى مكان معين و ذلك باللغة العربية ثم ترجمة الشعر وشرحه باللغة الأردية و الفارسية فى نفس المضمون أو ما يقاربه و راعى فى معرض شرحه للأشعار التى اشار فيها الشاعر الى غزوات الرسول أن يذكر التفاصيل التاريخية لتلك الغزوات۔ وانه فى الواقع شرحان: شرح باللغة العربية و شرح آخر باللغة الأردية و استعان فى ذلك بشرح

ذوالفقار علي الديوبندی: حیاته و آثاره

الملا عبد الغنی القرباغی و فیما یلی نموذج للاسلوب الذی اعتمده الشارح
بوجه عام:

یا لائمى فى الهوى العذرى معذرة منى اليك ولو انصفت لم تلم

”العذرى: المنسوب الى بنى عذرة و هى قبيلة من اليمن قد اشتهر
رجالها بوفور العشق و لا يتجاوز أعمارهم من ثلاثين غالبا لفرط العشق -
وسئل عذرى عن سبب ذلك فقال فى قلوبنا رقة و فى نساءنا جمال وعفة -
وقيل المراد بالهوى العذرى الهوى الذی يعذر فيه صاحبه للاضطرار وسلب
الاختیار - و معذرة منصوبة بفعل مقدر أى اقبل معذرة صادرة منى واصله
اليك - و الجملة جواب النداء و قبل الجواب قوله محضتني النصيح فى الشعر
الثالث الآتى وهو بعيد جدا ولك أن تقول اليك اسم فعل بمعنى أبعد أى
أبعد منى و عن قصد ملامتى“.

الترجمة الأردية: میرا ملامت گر کہ در باب ایسے عشق کہ ثابت
و مستحکم و غیر زوال پذیر ہے یا دربارہ ایسے عشق کے جس کا عذر
ظاہر اور قابل قبول ہے مجھکو ملامت کرتا ہے میری بے اختیاری پر
لحاظ کر کہ وہ عذر جو تیرے روبرو عرض کرتا ہوں قبول فرما یا مجھ
سے دور ہو اور ایسے امر کی مجھکو تکلیف مالا یطاق نہ دے جسکے ترک
کی مجھکو قدرت نہیں ہے اور اگر تو انصاف کیش ہوتا تو سرے سے
مجھکو ملامت ہی نہ کرتا مگر کیا کیا جائے کہ مجھکو ظالم سے ہالا پڑا ہے
(یا من یلومنی فی العشق الذی ہو ثابت لا یزال مثل عشق بنی عذرة أو یا
من یلومنی فی العشق الذی عندی فیہ عذر معقول علیک أن تقبل بعذری
آخذا فی الاعتبار اضطراری و عدم اختیاری فی ذلك و الا فابتعد منى
ولا تکلفنى بترك مالا اقدر على تركه - ولو کنت رجلا عاقلا لما صدر عنک
هذا اللوم ولكن لا اقدر على أن أفعل شیئا فی وجه رجل ظالم مستبد) (۴)۔

کما کتب شرحا تحت عنوان ”التعليقات على السبع المعلقات“
واعتمد فى ذلك منهجه المعتاد لحل اللغات و تحقیق المحاورات ثم الترجمة
و الشرح باللغة الأردية ، أما بالنسبة لسبب كتابة هذا الشرح فذكر
فى المقدمة:

"و مما حرضنى على شرح اشعار الجاهلية ما روى صاحب الكشف والبيضاوى فى تفسير سورة النحل عن أمير المؤمنين سيدنا عمر بن الخطاب رضى الله عنه أنه قال وهو على المنبر وقرأ قوله تعالى اذ يأخذهم لى تخوف - ما تقولون فيها أى فى معنى كلمة التخوف فسكتوا فقام شيخ من هذيل و قال هذه لغتنا - التخوف التنقص - فقال هل تعرف العرب ذلك فى اشعارهم: قال نعم - قال شاعرنا أو كبير يصف ناقتة:

تخوف الرجل منها نامكا قردا كما تخوف عود النبعة السفن

فقال عمر عليكم بديوانكم لاتضلوا - قالوا وما ديواننا قال شعر الجاهلية فان فيه تفسير كتابكم و معانى كلامكم.

وكتب شرحا آخر لحماسة أبى تمام تحت عنوان "تسهيلات الدراسة الى ترجمة الحماسة" و تحاشى فيه عن الايجاز و الاطناب و اهتم بحل اللغات وتحقيق الكلمات و المحاورات باللغة العربية بقصد الرفع من مستوى الطلبة فى التضلع من اللغة ثم اوضح معنى الشعر و مفاهيمه باللغة الأردنية و هذا أيضا مثل شروحه الأخرى شرحان ، شرح باللغة العربية وشرح آخر باللغة الأردنية. وكتب كذلك شرحا لديوان المتنبى وهو تسهيل البيان فى شرح ديوان المتنبى و كتبه على غرار شرحه لديوان الحماسة فقال فى المقدمة:

"حررتة محترزا عن الايجاز المخل و الاطناب الممل و اعتمدت غالبا فى حل اللغات و تحقيق المحاورات و شرح المعانى و بيان المبانى على التبيان للعبرى لكونه ناظرا على أكثر الشروح و حررت معانى اللغة لكل شعر و شرحت المحاورة ان احتيج اليها بالعربية أولا ثم ترجمت بالهندي (الأردية) بحيث يقوم مقام الشرح.

أما فيما يتعلق بمساهمة الشيخ ذو الفقار علي الديوبندى فى مجال الشعر فهى عبارة عن قصائده العديدة حول الموضوعات المختصة بالمدح والوصف والرثاء وما الى ذلك. وجدير بالذكر أن علماء دارالعلوم لم يبتدعوا أسلوبا جديدا فى الشعر ولم ينالوا الاعتراف فى العالم العربى الاسلامى

ذوالفقار علي الديوبندي: حياته وآثاره

بكونهم شعراء في حين تم الاعتراف بمكانتهم الممتازة في العلوم الدينية وذلك لأنهم لم يعتنوا بالشعر الا قليلا وكل ما قرضوه من شعر حاكوا فيه اساليب المتقدمين من الشعراء العرب - و الحق يقال انه لو كان هؤلاء العلماء اعتنوا بالشعر بقدر اعتنائهم بالتفسير والحديث و العلوم الدينية الأخرى لكان لهم مكان مرموق في صفحات تاريخ الأدب العربي، غير أن الشعر لم يكن موضع العناية الرئيسية لديهم و عليه لم يهتم أحد منهم بجمع أشعارهم في دواوين ولذلك ليس من المستبعد أنه قد ضاع الكثير من نتاج قرائحهم المبدعة.

ونجد للشيخ ذو الفقار علي قصيدتين في مدح السلطان عبد الحميد تشتملان على ٥٥ و ٢٨ بيتا على وجه الترتيب وقصيدة أخرى في مدح محمد قاسم النانوتوي تشتمل على ٣٣ بيتا. كما له قصيدة موجزة تحتوى على ١٢ بيتا فقط في مدح فصاحة العرب وقصيدة أخرى تحتوى على ٢٥ بيتا في وصف الأنبيج و كتب ١٢ بيتا بدون عنوان قرضاها حين اتصل به بعض أصدقائه طالبين منه تاليف شرح لديوان المتنبي فاعتذر أولا ثم وافق على طلبهم. ومما يجدر ذكره أن الرثاء لم يكن من بين الموضوعات المألوفة لدى علماء الدار و الشيخ ذو الفقار علي هو أول من نظم مرثية من بين علماء هاشم انتهج الآخرون نهجه و نظموا مراثى طويلة و عديدة و يمتاز في هذا المجال كل من العلامة انورشاه الكشميري والشيخ حبيب الرحمن العثماني. ومرثيته على وفاة الشيخ محمد قاسم النانوتوي تشتمل على ١٥ بيتا فقط.

ومن أجل اعطاء فكرة عن قدرة الشيخ ذو الفقار علي الديوبندي على قرض الشعر و رصانة أسلوبه نورد فيما يلي أبيات من بعض قصائده:

قال في قصيدته التي مدح بها السلطان عبد الحميد الثاني ملك الدولة العثمانية:

ياقاسى القلب يا من لج فى عذلى	إليك عنى فانى عنك فى شغلى
وكيف تعرف حال المستهام أيا	من لم تصبه سهام الاعين النجل
قد صادنى عرضا روسية غنيت	بحسنها عن جمال الحلى والحلل
هيفاء ضامرة نعساء غادرة	بيضاء ساحرة بالفنج والكحل

عبد الحميد أمان الخائفين مبيد
وقال في قصيدة في وصف الانبيج:
ان كنت تبغى أطيب اللذات
في حسن مرآى في نباهة سيرة
من طعمها في كل قلب شهوة
و اذا عمارتها مصصت وجدتها
بالجامعية فاقت الاثمار كالإ
و لئن يملك اللاثمون فقل لهم
وقال في مرثية له على وفاة الشيخ محمد قاسم النانوتوي

يا قاسم الخير من للعلم والدين
يا قاسم الخير اسمع من لكربتنا
من للمدراس من للوعظ من لهدى
من للشريعة او من للطريقة او
رحلت عنا ولم يوجد بديلك في
يا عين جودى بدمع غير منقطع
و كيفما ستروه في التراب ولا
وهون البين انى لاحق بكم
سقى الاله ضريحا أنت ساكنه
يا قاسم الخير من للعلم والدين
يا قاسم الخير اسمع من لكربتنا
من للمدراس من للوعظ من لهدى
من للشريعة او من للطريقة او
رحلت عنا ولم يوجد بديلك في
يا عين جودى بدمع غير منقطع
و كيفما ستروه في التراب ولا
وهون البين انى لاحق بكم
سقى الاله ضريحا أنت ساكنه

الهوامش :

- (١) ذو الفقار علي : الهدية السننية في ذكر المدرسة الديوبندية : ص : ٢-ط :
- مطبعة مجتبای بدلهی
- (٢) نفس المرجع السابق ص : ٣٢
- (٣) ذو الفقار علي "ارشاد الى بانة سعاد- ص : ١٧- ٢٠ ط : المكتبة الرحيمية ديوبند
- (٤) = = عطر الورد في شرح البردة - : ٨-٩
- (٥) = = الهدية السننية الخ - ص : ٣
- (٦) نفس المرجع السابق - ص : ١٠- ١١
- (٧) نفس المرجع السابق - : ٥-٧

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان ضمن النظام التعليمي القومي

بقلم: طارق ولي

خلال الإقرار السريع لقانون جامعة فيسوا بهارتي عام ١٩٥١ م ، انفلتت سهوا بعض المصطلحات التي استخدمها مؤسسها الاستاذ الكبير رابندر نات طاغور، فوقف أبو الكلام آزاد وزير التعليم آنذاك ليدافع عن موقف طاغور بكل حماس وقال:

” هذه المصطلحات قد لا تجد أي مكان في التشريع، ولكن بالتأكيد لها مكان، وربما مكان الأهمية القصوى في حياة هذه الجامعة، وأنا سأصرح بكل تأكيد ان الغاية كما بينها الاستاذ الكبير بما فيها المصطلحات المنسية في القانون، يجب أن تبقى نصب أعين جامعتكم وأساتذتها وطلابها، وفي الواقع إننا نجد في هذه المصطلحات الثلاثة التي استخدمها طاغور وهي ” شا نتام و شيفام و آدفيتام ” تصورا لله يفوق كثيرا الحدود الضيقة للنسل والدين والعقيدة“ . (١)

لقد أثبت آزاد بمثاله الخاص انه أكثر من أي شخص آخر، كان نموذجا حيا للحقائق الثلاث للاستاذ الكبير، وما من شك في أنه أصبح نموذجا لهذه القيم واعتز بها طول حياته، نظير القديس بيوفي (BEUVE) الذي لاحظ عن مواطن بلاده بانهم سيظلون كاثوليكيين زمنا طويلا حتى بعد نبذهم المسيحية، (٢) و كان أبو الكلام يمتاز بذكاء بالغ في فصل روح الأديان عن نصها و وجد أن روح جميع الأديان واحدة. ولا يخلو من الأهمية الوقوف على العوامل التي أثرت مبكرا في شخصية أبي الكلام آزاد الذي

ولد في مكة المكرمة عام ١٨٨٨م في اسرة ذات خلفية غير اعتيادية وسمى بأبي الكلام محي الدين احمد ، و كان أبوه الشيخ خير الدين عالما للشريعة الاسلامية و عانى كثيرا على يد الاستعمار البريطاني عام ١٨٥٧م و أجبر على الهجرة الى مكة المكرمة مع جده (والد أمه) الشيخ منور الدين و امضى هناك ثلاثة عقود، وكتب خلالها عدة كتب بالعربية، وكان بعض سلفه من صوفييين وحظوا برعاية الحكام المغول في آغره و دلهي، وبعد بضع سنوات رجعت أسرته الى الهند و استوطنت مدينة كالكوتا. نشأ آزاد في جو ديني فكان أبوه رجلا محافظا لايوافق على أية معالجة حديثة لاية مشكلة دينية و أشار آزاد بنفسه الى ذلك فقال:

”و أقدم ما تصل اليه ذاكرتي هو هاله الشرف و التقديس من كل جانبي و وجدت ان أسرتي كانت تحترم و تبجل كأنها أصنام، وفي الوقت الذي ما زلت فيه طفلا كان آلاف الناس يأتون و يقبلون يدي ورجلي لكوني إبننا لمرشدهم الروحي وفضلا عن الكبار من اسرتي فان كل من كنت أقابله كان ينحني أمامي احتراماً و إجلالا و كان يجيئني الرجال في غاية السن و المهارة و يجلسون باحترام و تقدير كأنني كنت في الواقع صنمهم، و كل كلمة تخرج من فمي بغض النظر عن قلة معانيها و تفاهتها كانوا يستمعون اليها بانحناء الرؤوس والثقة و الاحترام الكبيرين. و ما كانوا يستجيبون الابل كلمات مثل ”نستمع و نعم و حقا.“ (٣)

وما من شك أن آزاد قد احتاج الى شجاعة نادرة للخروج من مثل هذا الجو الخانق، فان اضطرابه الفكري بدأ في صغر سنه ولم يأخذ منه طويلا حتى حطم قيود التقاليد الدينية المتحجرة و باشر برحلة نحو آفاق جديدة.

وقالت السيدة سروجني نا ئيدو باستغراب وهي تشير الى المنجزات المدهشة التي حققها آزاد باعتبارها معجزة الطفولة: ”انه كان يناهز الخمسين عاما يوم ولادته“ (٤) فان آزاد شرع في تأليف القاموس الفارسي (٥) وهو

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

لم يكد يبلغ العشرة من عمره، و كتب المقالات العلمية و قرض الأشعار في صفر سنه و بفضل مطالعته العميقة للكتب تأثر بكتابات السير سيد احمد خان التي ظهرت خلال الفترة ١٨١٧-١٨٩٨ و خاصة بدوريته تهذيب الأخلاق و كانت هذه بالنسبة لآزاد الشاب تجربة مشجعة و محررة بشكل كبير، و بدأ يقدّس السير سيد احمد خان حتى سماه بمجتهد مطلق وأصبح مفتونا بأفكاره الإصلاحية الجريئة و مع أن آزاد كان يختلف مع السير سيد في وجهة نظره التربوية و المعالجة السياسية كليهما و لكنه لم يزل متأثرا به الى أبعد الحدود و سوف تناقش هذا الموضوع فيما بعد ونرى من الواجب أن يقال في هذا المقام إن السير سيد و آزاد كليهما كانا عالمين باللاهوت و الموهوبين بالابداعية و العبقرية النادرة في اعادة تفسير علم اللاهوت بطريقة لم يسبق لها نظير.

و خلال الفترة من ١٩٠٢م الي ١٩١٠م كان آزاد مفتونا بالتقدم العلمي و المعجزات التكنولوجية، و بلغ فيه هذا التأثير الى حد جعله ملحدا تقريبا رغم استمراره في اتباع التقاليد الاسلامية، وفي هذه المرحلة لم ير آزاد في الدين الا الجهل و الحسد،^(٦) ولكنه سرعان ما رجع الى عقيدته الحنيفة من جديد، وفي هذا الوقت بالذات ظهرت كتاباته حول سرمد الشهيد الذي يعتبر أول دليل على أيديولوجيته الجديدة و نقتبس فيما يلي فقرة كاملة منها :

وفي بحثه عن الهدف، أهمل السرمد التمييز بين المعبد الهندوسي والمسجد، فينحني رأسه احتراماً أمام النساك الهندوس مثل ما كان ينحني أمام الزهاد المسلمين، فهل هناك شخص ذو تجربة تصوفية حقيقية يخالف هذا المبدأ؟ و لو نصر، في هذا المجال أيضاً، علي ضرورة التمييز بين الكفر و الاسلام، فما الفرق اذاً بين الأعمى و البصير؟. علي كل إن علي فراشة الليل ان تدرك الشمعة، فاذا كانت تحب فقط شمعة الحرم المقدس في مكة، فسعيها لإحراق نفسها ناقص. وهنا يستشهد بالبيت الفارسي: ان العاشق يسمطه الاسلام و الكفر كلاهما، و فراشة الليل لا تميز بين شمعة المسجد والمعبد ومهما كان نوعها، فان العشق دوماً يمثل أول خطوة تجاه

محطة الحقيقة أو بالأحرى أن العشق هو باب يجب اجتيازه قبل أن يمكن للإنسان أن يصبح إنساناً، أما الذي لم يجرح قلبه ولم تتبلل عينه بالدموع فلا يمكنه أن يفهم معنى الإنسانية. (٧)

وفي الواقع أن المقال الكامل عن السرمذ يفضل فكرة الأخوة العالمية و وحدة الأديان و أيديولوجية الروحانية الانسانية العالية على الاعتقاد المريض والطائفي للتعصب الديني و لم يزل آزاد متمسكا بهذه الايديولوجية السماوية التي حظيت بتعبير كامل عنها في "ترجمان القرآن" و الكتابات الأخرى العديدة. ومن العبث أن نجادل آيان هندرسون دوغلاس بأن آزاد قرأ وحدة الأديان في القرآن الكريم لبعض الأسباب البسيطة (٨)، وكان آزاد من البداية مؤيدا بارزا للاتحاد بين الهندوس و المسلمين وللإنسانية، ومن الخطأ و المثير للاعتراض كذلك أن يعتبر تفسيره مستوحى من حزب المؤتمر، كان آزاد يتميز باستقلالية الفكر و إصالة الرأي بالدرجة الأولى وصاغ أفكاره في قلبه الخاص دون أن يتأثر بالانتقادات الساخرة الموجهة اليه من قبل الأقسام الموجودين حوله. و لذا جاءت نظريته التربوية أصيلة و نبوية للغاية و من الضروري أن يضاف انها منسجمة تماما مع أعماله السابقة . و إن كافة أعماله جديرة بالاهتمام بسبب وحدة الفكر و ثباته.

و ثانيا، انه لا يخلو من سبب أن آزاد كان وحيدا بين المثقفين المسلمين المصريين في الهند على صعيد العمل بجرأة من أجل الجمع بين الثقافات الهندوسية و الاسلامية، و الذي يثبت ان آزاد كان رجل الفلسفة هو رؤيته الشاملة عن الاشياء و براعته التوفيقية الكبيرة، وكان آزاد ميا لا لإيجاد توفيق بين الفكر الاسلامي و بين المعرفة العلمية الحديثة و لترجمة الطموحات الاسلامية من حيث وطني اصيل و مواطن هندي خالص يشير آزاد في خطابه الذي القاه في دورة رام غر عام ١٩٤٠م بصفته رئيسا لحزب المؤتمر الى الجو الملائم الاستثنائي في الهند لمزج العوامل المختلفة التي لعبت دورا بارزا في بناء طيفها الحضاري الغني عبر القرون، وكان قدر له أن يتحمل المسؤوليات الجسيمة بخصوص توفير القيادة التربوية

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

والمصيرية بصفته أول وزير التعليم للهند، فقام بتوجيه التعليم نحو تحقيق الأهداف العالية للإنسانية و أرسى القواعد المتينة للبلاد التي تفتخر بنفسها في الوقت الحاضر على كونها ثالث أكبر البلدان في العالم في مجال القوي العاملة العلمية المدربة.

تطور وجهة نظر آزاد التربوية

بعد أن تناولنا بإيجاز العوامل التي كانت وراء التطور الفكري المبكر لدى آزاد، لننظر الآن الى تطور نظريته التربوية و قد اتضح مما سبق أن آزاد في عنفوان شبابه خضع لنظام التعليم التقليدي الارثوذكسي المحافظ بدرجة كبيرة و الذي لم يكن موضع إعجابه مطلقا ، ولذا أصبح مؤيدا وداعيا للاصلاحات التربوية منذ شبابه، ثم أصبح وثيق الصلة مع حركتين اصلاحيتين تربويتين رئيسيتين ذات السمات المختلفة: إحداها حركة على جاره التي أسسها السير سيد خان و يرجع اليه الفضل في تأسيس الكونغرس التربوي الاسلامي عام ١٨٨٦م ثم المؤتمر التربوي الاسلامي عام ١٨٨٩م مؤكدا على نشر المعرفة العلمانية وترويج اللغة الانجليزية فيما بين المسلمين، واهتم السير سيد كثيرا بتأمين المعرفة العلمانية للمسلمين باللغة الانجليزية و ذلك لغرض خلق فئة متوسطة فيما بينهم، وعلى الرغم من جهوده المبذولة لتحديث الاسلام الا ان حركاته الاصلاحية السائدة لم تدهش آزاد بروعتها و تألقها لانه كان يمتلك رأيا خاصا، كما لم يكن آزاد متأثر تماما بندوة العلماء التي كانت تمثل الحركة الاصلاحية الأخرى التي أسستها مجموعة من علماء اللغة العربية في مدينة لكانا عام ١٨٩٦م لتعليم المسلمين العلوم العصرية مع العلوم الدينية وفضل آزاد هذا النظام على النظام التقليدي السابق و لكنه أيضا لم يرق الى مستوى توقعاته ، و كان آزاد غير راض منذ طفولته المبكرة عن الأسلوب التقليدي لتعليم العلوم الدينية و المتمثل في طريقة ميكانيكية و مقولة خالية من نقد وفحص، وانه عارض بشدة مثل هذا التدريب الذي يتسم بالفتور الفكري و يغرس النظر و التفكير المحدود من جراء افتقاره الى التبصر الانتقادي و استقلال الرأي، و قال آزاد ان الاسلام شهد بلوغ نظريته التربوية الشاملة الى حد

الكمال خلال القرون الثلاثة الاولى من زمن الرسول صلى الله عليه وسلم (٩) ولكن مثل هذا النظام لم يعد بالنسبة اليه ذا صلة و مفيدا للأسباب واضحة.

وكان آزاد معجبا للغاية ببعض المفكرين و الفلاسفة الاسلاميين ، وبادئ ذي بدء استوحى آزاد كثيرا من آراء ابن خلدون (١٣٣٢-١٤٠٤) الفيلسوف المؤرخ الشهير من شمال افريقيا ، و الذي كان صريحا و متحمسا في انتقاده الجري لنظام التعليم التقليدي لتأكيد على القبول بمبادئ العلوم الدينية بدون نقد و تمحيص ، و كان آزاد متفقا مع رايه تماما وهو بنفسه أكد على التبصر الانتقادي الإبداعي و كان معجبا بشاه ولي الله (١٧٠٢-١٧٦٠م) صاحب الموسوعة خصيصا لكونه مؤيدا للعنصر الاجتماعي في نظام التربية المفيد، و لقد كان شاه ولي الله عالما موهوبا وأولى اهتماما كبيرا بالتقييم الانتقادي و تدريب الملكات الفكرية و تعلم منه آزاد فن التوفيق بين وجهات النظر المعارضة، (١٠) و كان آزاد معجبا جدا بالمفتي محمد عبده (١٨٤٩-١٩٠٥م) الذي كان مؤيدا لإيجاد التوازن بين التقاليد القديمة و الجديدة من خلال التحديث وكان المفتي تلميذا شهيرا لجمال الدين الافغاني وهو الذي فتح باب الأفكار الغربية أمام المسلمين الارثوذكسيين و قادهم في طريقهم الجديدة الى بعض المسافات، و أكد عبده على أن لاتعارض بين العلم و الدين لو يتم فهمها بطريقة سليمة (١١)، و كان المفتي مؤيدا كبيرا للاجتهاد و كارها للتقليد.

و المصدر الآخر لإيحاء آزاد هو صديقه العلامة شبلي النعماني (١٨٥٧-١٩١٤) الذي كبر منه بأكثر من ثلاثين سنة ، كان النعماني نتاج حركة علي غر ولكنه اختلف مع السير سيد في بعض القضايا و اعجب به آزاد لتأييده الصريح للإصلاحات التربوية و ولوعه بغرس روح الامتياز في تلاميذه في جميع الميادين، كما كان متأثرا بالأفكار المثالية اليونانية التي قدمها الافلاطون و الارسطو و روسو و غاندي و طاغور . و ايضا قدر العلماء التربويين ومن بينهم علماء الطبيعة و علماء الفلسفة المثالية كما أحب نظام المدارس الابتدائية الغربية المعتمد على الحب و التفاهم على

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

عكس المدارس الشرقية حيث كان التعليم يجري في جو من الخوف والرعب، وانه وجد نظام التربية الغربي ذا طابع علمي بدرجة كبيرة ومتميزا بالحرية ، ورأى آزاد بنظرة الإعجاب الى التقنيات التربوية الغربية التي تضمن أهمية كبيرة للتعليم الابتدائي و التنمية المنسجمة للتربية مع التوكيد المثالي على ضرورة الصحة الطبيعية للمجتمع والخير الطبيعي للفرد. و وجد آزاد في هذه السمات للتربية الغربية جاذبية بالغة.

والآن بدأت وجهة نظره التربوية تتأصل تدريجيا ولكن بصورة مؤكدة، و ان قدرته الغير عادية للتمييز و التعميم و التفكير المبدع ساقته نحو ابداع فلسفته الخاصة بالتربية.

النظام القومي للتربية

من الأنسب أولا ، أن نقتبس قول البروفسور همايون كبير لفهم ماذا تعنى من النظام القومي للتربية:

” ان نظاما قوميا للتربية يعتبر دائما انعكاسا لنظام قومي للأفكار، لقد وضعت المجتمعات المختلفة أمامها مجموعة من الأهداف المختلفة وهي التي انعكست على وجهة نظرها التربوية وممارستها بشكل طبيعي“ (١٢)

اذن لكى تكون لنا فكرة نيرة حول هذه الأشياء، يتحتم علينا أن نبحث عن المثل الخاصة التي قد وضعها بلد أمامه. و بعبارة أخرى ان الفلسفة التربوية لشعب تتوقف الى حد كبير على تصوره للإنسان و القيم الجوهرية التي يعتبرها جديرة بالمتابعة، على سبيل المثال، في ”اسباطة“ القديمة كان هدف التربية عبارة عن تدريب الأفراد ليصبحوا مقاتلين جيدين و مواطنين نافعين.

وقد لوحظ نفس الاهتمام مع أهداف اجتماعية و سياسية حتى في تقاليد أثينا اللبرالية وكان الوضع على نفس الغرار تقريبا في الامبراطورية الرومانية، و بعد ظهور المسيحية تغيرت الحال فاصبحت التربية تهدف لتأهيل الانسان باعتباره مواطناً للملكة الالهية و أصبح الدين المرساة

الكبرى للتربية، وأخيرا بدأ التحايل الشرعي يلقي ظلالة على العقيدة الساذجة للإنسان العادي، وان مجرد تنمية العقل على حساب الجسم والروح والتأكيد المفرط على السكولاستية العقيمة سبب شعورا غير سوى نحو الجسم واحتياجه الذي نلاحظه في المرحلة المبكرة لعصر النهضة.

و في الهند، أثار الفكر الفيدي والغير فيدي (البوذي / الجيني) تيارات مختلفة للفلسفة التربوية، ورغم عدم سهولة الإشارة الى الهيكل المنليثي و المفصل تماما للفكر التربوي الذي يمكن اعتباره الفلسفة الهندية للتربية إنه من الممكن أن نصنع الملصقة من خلال جمع المصادر المختلفة التي لها دور في صنع نظام الأفكار في الهند القديمة فكانت بصمات النبوغ الهندي على نظام الأفكار واضحة و ملموسة قبل آلاف السنة من الفترة التي كان يتيه فيها الغرب في متاهات الجهل المطلق. وكانت الميزة الاولى لفلسفة الهند التربوية عبارة عن الشمولية، فالكهنة الهنود نظروا نظرة شاملة الى الروح الانسانية و التربية عندهم تهدف الى معرفة الذات وفي " يوجا سام خيا" تعد عناصر الشخصية ثلاثة وهي الروح و الجسم المرثي و الجسم الغير مرثي، و الأخير يتكون من خمسة عناصر وهي الطين و الماء و النار و الجو والهواء ، و يعتقد أن الروح محاطة بخمسة عناصر من الاعلى الى الاسفل يمكن ترجمتها على وجه التقريب بما يلي:

مجموعة المسرات و مجموعة المعرفة و مجموعة الأذواق و مجموعة الارواح و مجموعة الاغذية (تيتري اوبا نيشاد الفصل الثاني و الثالث) والتربية عملية شاملة تحقق أقصى ما ينبغي أن يعرف وهو الروح و بالتالي تؤدي الى الحصول على "موكشا" (النجاة) و يقول (بري هادرا نايك اوبانيشاد " ان "دهارما" (اي الدين) هو الحقيقة لذا عندما تُعَلَّم الحقيقة يقال بأنها تعنى "دهارما" و بالعكس (اي ان الدين هو الحقيقة والحقيقة هو الدين) و هذا ما يثبت وحدة الحقيقة و الدين و لذا يمثل دهارما المثل الاعلى وهو المثل الوحيد الذي من خلاله يمكن معرفة " البرهمان " (الغاية) والحصول على النجاة ، و يؤكد ريغ فيدا على وحدة الالوهية و مرة أخرى تحدد الفلسفة الهندية هدف جميع المعارف بأنه المعرفة، بل تصور الحقيقة النهائية . (١٤)

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

أيديولوجية آزاد التربوية:

وهذه هي نقطة انطلاق آزاد، و انه أيضا وجد نفس الحقيقة في القرآن الكريم و التي أدهشت كثيرا من الناس، ففي كتابه "ترجمان القرآن" أوضح ان جميع الأديان الحقّة في الواقع واحدة مع أنها تختلف في معالجاتها، و يشير الى جوهر جميع الأديان "كدين" ويؤيد فكرة "وحدة الأديان" مع أن الاعراف أو الطقوس لجميع الأديان التي تغطيها الشريعة مختلفة ، ولهذا السبب يدعو بحماس شديد لمعرفة جميع الأديان ليتسنى فهم الوحدة الأساسية بينها. (١٥)

و في عام ١٩١٤م أشار موضحا معالجته للإصلاحات التربوية فيما بين المسلمين الهنود الى ما يمكن تسميته "بوجهة نظره التربوية" (الهلال ١٨ مارس ١٩١٤ ص ٨) ثم في عام ١٩١٦م أكد نهائيا على انه بعد إجراء دراسة مكثفة دامت عقدا أو أكثر حول المشكلة بالجملة قد توصل الى "تبصر نقدي إبداعي" (البلاغ ١٤/٢١/٢٨ يناير ١٩١٦ ص ٣١) وإن نواة فلسفة آزاد التربوية بمظهرها الخارجي اسلامية ، ولكنه يحاول مزجها مع أشياء كثيرة منها التيارات الفلسفية المثالية و الطبيعية للغرب، و يوفق بشكل ناجح بين النبوغ الشرقي و التبصر الغربي.

ومن الممكن أن نفهم وجهة نظر آزاد التربوية بشكل أفضل لو ندرس فلسفته الميتافيزيقية و معرفته بالقيم و المناهج التربوية، و بما أن نواة فلسفة آزاد تتشكل من تصوره الخاص بالله و الكون و الانسان المدروس بصفة شاملة، يبين في ترجمان القرآن أن مفهوم الاله يشمل عقيدة الانسان بالوجود الالهي من ناحية و ايمانه المكتسب بصفاته تعالى من ناحية أخرى و في حين ظلت عقيدة الانسان غير متأثرة بشكل كبير بتقدمه الفكري على مدى آلاف السنة فان ايمانه تطور بوجه ملموس تجاه الفلسفة المتعالية (TRANSCENDENTALISM) والتوحيد ومفهوم الحب (العشق) والجمال، (١٦) و يوضح في "ترجمان القرآن" المراحل المختلفة التي مر بها البشر خلال آلاف السنين ويذكر بهذا الصدد أمثلة

الحضارات المصرية و البابلية و الصينية و اليهودية و الهندوسية واليونانية، كما قام بالتوفيق بين الفلسفة المتعالية و الحلولية عندما يفضل المفهوم القرآنى لصفات الله تعالى، و على سلم التطور بلغ الانسان مرحلة متميزة تحتم عليه أن ينظر الى الله أثناء سعيه لتحقيق اعلى المستويات من الابداعية، و يرى أن الله هو الهدف الذي يجب على الانسان يسعى اليه اذا يريد ابقاء وضعه القائم الحالي. (١٧)

ان مفهوم الكون لدى آزاد هو ما يظهر فيه الكون جميع صفات الله اللازمة لتشغيله، ان العناية الالهية تقديم الخيرات بما يسفر عن الفضل والجمال والعدل و يتم هذا النظام و يجعله فعالا بشكل كامل، و تجاوز آزاد بخطوات عديدة مقارنة مع المثاليين الآخرين (١٨) في اعتقاده ان الانسان ليس مجرد مجموعة لحم و دم و لكنه خليفة الله كما ينص عليه العهد القديم، و يقول القرآن الكريم "اني جاعل في الأرض خليفة" (٢:٢٩) ومن هذا المنطلق اصبح الانسان مشاركا لصفات الله و هذا ما اضافته آزاد الى نظام الافكار الهندي، وله مدلولات عديدة و مختلفة فالانسان اصبح مالكا للعالم بأجمعه و يمكنه ان يعرف و يتحكم و يتصرف في كل شيء يتواجد في الكون و ثانيا، تم ازالة الجبرية الملازمة من نظام الافكار الهندي بجرة واحدة وثالثا، الانسان خليفة الله الحر مع نظرة متفائلة حول مصيره، وقد وهب بطبيعة خالصة جيدة و كاملة (١٩)، ثم أوضح الشر كظاهرة نسبية بطبيعة لا وجود لها بذاتها. ان دراسة المفهوم الميتافيزيقي هذا تؤدي الى بُعد من أبعاد نظرية المعرفة و الانسان موهوب بثلاثة مستويات من القدرة العالية المتتالية وهي القدرة الغريزية و الحسية و الفكرية و المعرفة تشمل في طبيعته كل ما فهمه الانسان من الحقيقة من خلال ممارسة صلاحيته الفكرية بالاضافة الى الرسالة الالهية (الوحي) و هكذا فان العلم و الدين يمثلان أداتين، و في حين يساعد العلم الانسان في فهم الظواهر الخارجية للكون فان الدين يعرض عليه أسرار الكون البالغة الحساسية. (٢٠)

وبالنسبة لآزاد فان علم القيم للتربية يتوقف على خلافة الانسان وتاكيدته على مشاركته في الصفات الالهية ومشاركته في العمليات الإبداعية (٢١)

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

ويقول الشاعر محمد إقبال نفس الشئ:

انت خلقت الليل (الانسان يقول لله) وأنا أشعل المصباح

أنت خلقت الطين () وأنا صنعت الكوب

أنت خلقت البرية () وأنا زرعت الازهار

و انا صنعت مرآة من صخر

ومن السم أنا أستخلصت شرابا عذبا (٢٢)

و لذا فان هدف التربية عند آزاد مزدوج أولا : تطور الانسان الى مرتبة أسمى في خطة الإبداع بالجملة بعد الله سبحانه تعالى. و ثانيا : إيجاد توفيق بين تقدم الانسان الروحي وبين منجزاته المادية، و هكذا سيكون المحصول الدنيوي والروحي للرخاء الانساني و السلام والتقدم (٢٣) و الأهداف النهائية للتربية المتمثلة في مثل الانجاز تشكل قمة لسلسلة علم القيم عند آزاد و القيم مستمدة من القرآن الكريم نفسه .

المعروف

الحق

الجمال

العشق

لقد أصبح واضحا أن أفكار آزاد تشكل نظاما خاصا بها وهي مركزة على الهدف النهائي و تتأصل جذورها المتنامية بحرية في أرض المفاهيم الفلسفية ، و علم القيم متجسد في خمس قيم عالمية، وهنا يصبح علم المنهج جزءا مهما لعلم القيم، وكيف آزاد أولا افكاره التربوية بما ينسجم مع الكونية ثم هذه الطبعية العربية و الدم العربي تجذبه نحو تفاعل للرومانس و الواقعية مع الكونية و مثله العليا هي الحرية الانسانية و الزمالة الانسانية و الانجاز الانساني أو تحقيق الذات ، ويؤكد ميثادولوجيته على تعلم الدروس الخاصة ببناء الشخصية من الامهات و وسائل الاعلام و الناصحين

و الاساتذة، نعتقد ان علم اللاهوت الابداعي لآزاد جزء لا يتجزأ لنظام أفكاره التربوية، وبدونه ليس نبوغه الا زهرة ذابلة ، وفي تفسيره ترجمان القرآن اقتبس آزاد فقرة رئيسية من القرآن الكريم -

” لكل جعلنا منكم شرعة و منهاجا ، ولو شاء الله لجعلكم امة واحدة، ولكن لیبلؤکم فی ما آتکم فاستبقوا الخیرات “ (٥: ٤٨)

و يتفق راج موهان غاندي مع هذا تماما في فهمه للعقل المسلم ، ولم يستطع فری لاند ابوت أن يغفل هذه الرسالة الجريئة في كتابه الاسلام وباكستان حيث كتب:

” كان قانون الانجاز الروحي واحدا للجميع، و اكبر خطأ لرجال الدين هو انهم عملوا على تقسيم أنفسهم الى المجموعات المتناحرة فيما بينها، وفي حين تختلف الأعراف و التقاليد يبقى الدين واحدا للجميع لأنه يتكون من الازعان لله و اتباع الصراط المستقيم في الحياة “ . (٢٤)

وهذا تأييد جريئ لقيمة آزاد الخالدة، قال آزاد إن دراسة الأديان تغرس في الذهن التسامح وسعة الرؤيا و كونية العقل (٢٥) و يزيل الحواجز المهلكة للاستغلال و العنف والحسد من الأفراد و المجتمع (٢٦) ويكون لنا تصور لله يفوق كثيرا الحدود الضيقة للنسل و الديانة والعقيدة (٢٧) وتمشيا مع الخطوط التي رسمها الاب المؤسس للنظام التربوي الهندي شكلت الهيئة المركزية للتعليم و المعاهد الأخرى التي أسسها آزاد أمثال المجلس الاعلى للجامعات و المعهد الهندي للتكنولوجيا، الأكاديميات الأخرى لجنة خاصة للأديان و التعليم الأخلاقي تعرف بلجنة شري براكاش و اقترحت بما لخصه آزاد قائلا ان الحقائق الدينية تولد المثل الاخلاقية في الطلاب، ولكن لجنة كوشاري أشارت مرة ثانية ومع الاسف الى عدم إحراز أى تقدم يذكر في هذا المجال ، كان يريد آزاد ان اعادة تنظيم التربية سوف تسد احتياجات التعقل المتجانس وان التربية مع تعلم الأديان المختلفة يجب أن تشجع في الانسان روح التسامح

آراء أبي الكلام آزاد حول تعلم الأديان

والمرونة، التسامح الذي يسعى الى دمج كافة القيم التي حققتها كافة الحضارات في تراث مشترك للبشرية بأجمعها و المرونة التي تمكن الانسان من مواجهة تحديات كل ظرف جديد باستجابة جديدة و ابداعية. (٢٨)

وكما قال آزاد مرة، بالرغم من أنه أرسى الأسس السليمة للتربوية في بلده يجب بناء الهيكل بأكمله لبنة لبنة، أليس من واجبنا أن نكمل هذا الصرح بمساهمتنا في هذه المهمة العظيمة النبيلة و الهادفة الى بناء وطننا

الملحوظات والمراجع

- ١- خطب ابي الكلام آزاد ص ٢٢٦ (١٩٦١)
- ٢- ديورانت، قصة الفلسفة (نيويورك ١٩٦١) ص ٤٩٦
- ٣- المهندس اصغر علي، مجلة مان استريم ٣١ ديسمبر ١٩٨٨ ص ٢٧-٢٩
- ٤- مشير الحق، السياسة الاسلاميّة في الهند الجديدة ١٨٥٧-١٩٤٧ ميراث، ١٩٧٠ ص ٦٩
- ٥- آزاد، كهاني ص ٢٠٣ - ٢٠٤
- ٦- المهندس اصغر علي، المصدر المذكور اعلاه ص ٢٨
- ٧- آزاد ، مقالات حول سرمد الشهيد ص ١٤-١٧
- ٨- آيان هندرسون دوغلاس ، سيرة ابي الكلام آزاد الفكرية و الدينية (اويوبي ١٩٦٥) ص ٢١٨-٢١٩
- ٩- آزاد، صبح اميد ص ١٩٦
- ١٠- آزاد ، مسئلة الخلافة ص ٥٨
- ١١- الموسوعة الاسلامية (طبعة اي ج بريل) ليدن ١٩٥٣ ص ٤٠٧
- ١٢- همايون كبير، التربية في الهند الجديدة (لندن ١٩٦١) ص ٢٢
- ١٣- همايون كبير، الفلسفة الهندية للتربية (بومباي ١٩٦١) ص ٨٠ - ٩٠
- ١٤- اس رادها كرشنان ، الخطب و الكتابات ص ١٢١

- ١٥- آزاد، ترجمان القرآن المجلد الاول ص ١٧٠-١٨٦
- ١٦- آزاد ترجمان القرآن المجلد الاول ص ١٠٥-١٠٦
- ١٧- آزاد، " " " " ص ١٨١
- ١٨- غوردون و وهانت، الفلاسفة بصفة المصلحين التربويين (لندن ١٩٧٩) ص ١-٤٨
- ١٩- آزاد، البلاغ ص ١٠ (٢٥ فبراير ١٩١٦)
- ٢٠- آزاد، الهلال ص ٦ (٩ سبتمبر ١٩٢٧)
- ٢١- آزاد، الخطب ص ١٨٣
- ٢٢- اقبال، پیام مشرق (١٩٣٢) ص ٨٢
- ٢٣- آزاد، مشاكل الخلافة ص ١٨٧
- ٢٤- راج موهان غاندى: فهم العقل المسلم، ص ٢٣١-٢٣٢
- ٢٥- طارق ولى، كافاليرا بروتش، جريدة تائمس آف انديا ٢٩ يناير ١٩٨٢
- ٢٦- آزاد، الخطب، ص ١٢١
- ٢٧- آزاد الخطب، ص ٢٢٦
- ٢٨- موهانتى ج - التربية الهندية في المجتمع الناهض (نيو دلهي ١٩٨٨) ص ١٥٢

تعريب : د/ حبيب الله خان

حضارة الهند المركبة: مفهومها و طبيعتها

بقلم : رشيد الدين خان

الهند: أوضاع اجتماعية و حضارية:

من حيث التعقيدات الاجتماعية والتنوعات الحضارية، تعتبر الهند أكثر من دولة، و أوسع من شعب، و أكبر من قطر واحد، إنها منطقة حضارية متميزة، و عالم صغير للاختلاف الكوني، بل إنها بهذا الخصوص تتميز بمعالم قارة ، ولذا يمكن و ينبغي أن تقارن الهند ، لا بأية بلاد أخرى، بل بقارة كاملة ماعدا قارة آسيا، كما أنها من حيث منزلتها و تنوعاتها الأنثروبولوجية والصوبولوجية و الثقافية تشبه لحد كبير قارات أوروبا و أفريقيا و أمريكا، بدلا من أية منطقة ذات سيادة على انفراد، مع استثناء الاتحاد السوفيتي والصين.

ولكن الأمر الذي يجدر بالنقاش هو ما إذا كان يجب التوفيق بين هذه التنوعات الحضارية و الاختلافات الاجتماعية و تكييفها و إدارتها وتنظيمها، عن طريق إيجاد توازن بين استقلالها الشرعي و مطالب السيادة الوطنية، وذلك في دولة فيدرالية موحدة، و نظامها السياسي المدمج، وهي جمهورية الهند.

وبما أن الهند ثاني كبرى دول العالم من حيث تعدادها السكاني، وسادسها من حيث المساحة الأرضية ، إنها تمثل مختبرا معاصرا فريدا لبناء هوية جديدة. وتاريخيا لم تزل الهند إحدى المجامع الكبيرة لالتقاء مختلف الروافد الثقافية، ومعملا للتمازج العنصري و تهجين الرؤي الدينية والتفكير العلماني، وتعايش اللغات واللهجات. و الحق أن يقال إنها موطن رائع للتفاعل البشري في عديد من مجالات الحياة الاجتماعية.

و تتكون الهند من عدد ضخم من روافد الحضارات، و(١٦) لغة، واللهجات التي يتراوح عددها من (٢٥٠) إلى (٢٠٠٠) لهجة، إلى جانب عشرات من المجموعات العرقية، و سبع جاليات دينية منقسمة إلى نحل وطبقات و طبقات فرعية مختلفة، كلها تسكن جنباً إلى جنب في مناطقها الاجتماعية الحضارية الفرعية البالغ عددها (٥٨) منطقة ، و التي في محيط سبع مناطق جغرافية طبيعية تظهر تجانسها الداخلي الواضح وهويتها الخارجية.

و هكذا فإن امتداد الهند الواسع الأطراف مثل قارة يغطي التكوينات الاجتماعية، و العلاقات الاقتصادية، و الأنماط الحضارية، و هياكل المثل والقيم الخاصة و المختلفة باختلاف المناطق، الأمر الذي يعطي انطبعا لنظام قوي نابض بالحياة خاص بالوحدة في التنوع، و إن بعدها القاري وبقاؤها واستمرارها منذ أكثر من ثلاثة آلاف سنة من التاريخ المدون (و ربما (٢٠٠٠) سنة من قبل التاريخ) مضافا إلى ذلك عمق التعقيد الاجتماعي والتنوعات الحضارية، يجعل من الهند أقدم المجتمعات التعددية للعالم وأوسعها ، و أكثرها تماسكا مما يندر له مثال في التاريخ البشري.

ومن أهم ما يميز تاريخ هذه المجموعة الفيدرالية الأكثر ضخامة في العالم أعني الهند، صفة الاستمرارية (على رغم التغيير) والاستيعاب الذي لا يمنع حدوث الصراعات) و التركيب (بدون غض النظر عن التناقض الكامل بين الطريفة والنقيضة). و إذا تم فحصها بصورة أكثر دقة فقد تبدو هناك صلة العلية و المعلولية بين هذه المميزات الثلاث ، وذلك أن الاستمرارية نتيجة لنجاح عملية الاستيعاب و التركيب. وما زال الاستيعاب و التركيب عمليتين غالبيتين للمجتمع الهندي. ولم يكن هناك مندوحة من ذلك نظرا إلى الأوضاع التي صاحبت نشوء و انتشار وديالكييتيكية نموها. إن الامتزاج الخاص بين العوامل الجغرافية و القوى التاريخية قد جعل من الهند كيانا اجتماعيا سياسيا متميزا. أما فيما يتعلق بالموقع الطبيعي لأرضها فهي شبه قارة ممتدة الأطراف، تحد حدودها الطبيعية سلسلة جبال الهملايا التي تفصلها من البر الرئيسي الآسيوي، و تجعلها

حضارة الهند المركبة

تطل على البحر على شكل شبه جزيرة رائعة الشكل، مما وهبها تجانسا أرضيا واضحا لتنشأ فيها حضارة لها ميزتها الخاصة.

وفي فجر التاريخ، إن هجرة القبائل البدائية للمجموعات العرقية التي كانت معظمها تنحدر من أصقاع وسط، و جنوب وسطي، وشمال شرقي آسيا، والتي توجهت في شكل الموجات إلى السهول الهند غنجية المخصبة، ومن ثم نحو شطر الجنوب إلى أنجاد دكن التي كان انحسر عنها الماء، وكان يسكنها أقدم سكان الأرض، الأمر الذي وفر النمط الأول للتمازج بين الأعراق المختلفة على هذه الأرض الرائعة السخية التي كان قدر لها أن تكون إحدى البوتقات الضخمة للأعراق والحضارات في التاريخ البشري.

إن الدرافيديين (DRAVIDIANS) و الآريين (ARYANS) والساميين والمغولايين (MONGOLOIDS)، في أنماط مختلفة من التغير و التأليف، وفروا الطبقة العرقية التحتية للحضارة الهندية . إن قبائل الآريين الوثنيين و ثم قبائل ساكا (SAKAS) ويوتشي (YUG-CHI) و كوشان (KUSHANS) وباكثيريين (BAETHERIAN) وسايثيين (SEYTHIANS) وهونز (HONS) قامت بغزو بهارتفارشا (BHARATVARSHA) في جماعات كبيرة. أما قبائل المسلمين المهاجرة من الأzbek (UZBEKS) والأتراك (TURRMAN) والأفغان و الباتان (PATHAN) فجاءوا في العصور الوسطى، وجعلوا هندوستان موطننا لهم ومع هؤلاء المهاجرين المتعددي الأعراق جاءت لهجاتهم وأنماطهم القائدية والنظم الاجتماعية و الهياكل الخاصة بقيمهم، و كل ذلك ساهم في التنوع الحضاري المتوسع و الانتشار المجتمعي، وذلك ضمن عملية تاريخية لبناء ما يمكن أن يدعى اليوم المجتمع التعددي القاري للهند، والذي يسكن فيه أحد أخماس التعداد السكاني للعالم.

جذر الحضارة الهندية المركبة:

وفيما يخص عمق الحضارة و قوتها و المضاعفات الاجتماعية الأوسع، فقد كان للفتة الهندية الآرية القديمة والفتة الإسلامية الهندية في القرون الوسطى أثر عميق جدا في بناء حضارة هندية متميزة. فأسهمت

الفئة الهندية الآرية في ازدهار الروافد الحضارية الفيدية التي بدورها ظلت تخصب أمة هذه الأرض العتيقة عبر القرون، و حتى في وقتنا الحاضر تظل التحترية للتبادل الثقافي بين مختلف طبقاتها. أما الروافد الإسلامية الهندية فأضافت في نسيج كينونة الهند الوطنية تصميما رائعا لحضارة مركبة، وذلك عن طريق الجدل بين لحمه بهاكتا مارج (طريق النجاة) وسدا تقاليد التصوف الإسلامي، وبين الطقوس الاجتماعية الهندية و الأعراف التركية الإيرانية للحياة الجماعية، الأمر الذي تمخض عن تأليف جديد بين الحضارات انعكست فيه روح جديدة لقيم الاخلاقية الاجتماعية.

ولذا ليس من العجب أن ندرك أن الحضارة المركبة في الهند ولدت في بيئة التوفيق، والتعاون، والتعايش، بدلا من التقنيد والمجابهة والإبادة الثنائية، بين الروافد الإسلامية المتغلبة سياسيا، ويمثلها بصفة أساسية الامتزاج الحضاري للإيرانيين والأفغان والأتراك والنازحين من آسيا الوسطى وكان معظمهم من بلدان خوارزم وخراسان وبلخ وبخارى في جانب، والروافد الفرعية التقليدية الهندوسية المتشعبة والمنتشرة اجتماعيا، حضاريا على نطاق واسع، و التي كانت بصفة خاصة تغطي طبقات كشاتريا (KSHATRIYA) وفيشيا (VAISHYA) والطبقات الفرعية الوسطى من أمثال راجبوت (RAJPUT) و تهاكور (THAKUR) و جات (JAT) و مارواري (MARWARI) و بانيا (BANIA) حتى كاياشا (KAYASTHA) وكهاتري (KHATRI) القادرين على التكيف والتهايؤ، والطبقات الوسطى المالكة للأراضي مثل يادوف (YADAV) وراجبوت، و تهاكور، و جات، واهير (AHIR) وكورمي (KURMI) وغجر (GUJAR) وما إليهم في الجانب الآخر، على الامتداد الواسع للرقعة الهندية الغنجية.

وإن الجذور التاريخية لبلورة الحضارة المركبة في الهند ترجع إلى الفترة ما بين القرن الثاني عشر والقرن السادس عشر الميلادي، عندما شهدت السهول الهندية الغنجية عملية مستمرة للتمازج والاختلاط بين التراثات التي نبعت في ثلاثة أحزمة حضارية محددة جغرافيا، أعني

حضارة الهند المركبة

الحضارة العربية والایرانية والهندية، وكانت تمثل ثلاثة منابع رئيسية للنظم الدينية الخلقية :الإسلام، والزرادشتية و الهندوسية،وهی بدورها تتضمن اليهودية القديمة، والمانوية، والتقاليد الفيدية الفيدانتية على التوالي مع بعض التغيرات و التعديلات.

وان نشوء هذه الحضارة المركبة قد شهد تاريخا مختلف الألوان يمتد على آلاف سنة، تتخلله أحداث المناوشة بالأسلحة، و الصراع لأجل القوة والسيادة، والمجابهات الأكثر دوا ما يميزها التعاون الأخوي لأناس مختلفين بودهم أن يتعلموا كيفية التعايش كرفقاء و زملاء، و حثهم على هذا المسعى النفوذ الخير للقديسين و المتصوفة لذلك الزمن و المواطنون الأكثر تنورا، من زعماء، و شعراء، و موسيقار، و حرفيين، و قصاصين، و مصلحين اجتماعيين، و رجال الدولة، وقادة سياسيين علمانيين و وطنيين.

ومن الناحية الفلسفية إن الحضارة المركبة تعني أن نوعا خاصا من الحضارة يقوم على رفض سيادة حضارة واحدة، و اعادة تاكيدها على التعددية، و الجهد التوفيقي، سيكون قاعدة سليمة و قوية و مرغوبا فيها ، للتطور الحضاري ، في مجتمع مختلط و نظام سياسي تعددي، عن طريق عمليات تفاعل إضافية بين رافدين فأكثر ، اعتقادا بأن مثل هذا التكافل الثقافي يتصف بحيوية أكثر، وذلك نظرا إلى تميزه بمقبولية أوسع، بالمقارنة مع حضارة واحدة، سواء كانت حضارة الفئة الغالبة أو الفئة العرقية المغلوب عليها في منطقة مثل الهند التي هي عالم قاري مصغر.

و إن ما ندعوه اليوم " بالحضارة المركبة " تتكون من عناصر أكثر من شكله القروسطي الأصلي ، فقد اتسعت أبعادها خلال القرنين الماضيين في أعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوروبية و الانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية.

و إن المبادئ الواسعة لحضارة الهند المركبة ، التي في الحديث العادي تدعي " حضارة غنج و يامونا " (الحضارة المتولدة من التقاء النهرين غنج و يامونا) تشتمل على سبعة روافد ذات نفوذ على الأقل نذكرها فيمايلي:

١- البصيرة الفيدانتية : التي أشربت بالشعور بالتسامح، وبالاحترام تجاه طرق عديدة للحق، و بجوهر فلسفة بهاغواد غيتا (BHAGVAD GITA) التي تقول إن تحقيق الخلاص عن طريق العمل أفضل واجب إذا أنجز بدون رجاء في الجزاء.

٢- تقاليد بهلكتي مارج (طريق النجاة) : التي تؤكد على الحب كمبدأ محوري للحياة - حب الله و حب الانسان - و كوسيلة للبصيرة الصوفية والحال الموحدة، للحصول على الهدوء و الانسجام و التحرير في الحياة وما بعد الحياة).

٣- الأفكار الخيرية للإسلام: وهي تشتمل على الأخوة الانسانية، والعدل كمبدأ رئيسي للاخلاقيات الاجتماعية، و الإحسان إلى المعدمين ، وشجب وجود طبقة الكهنة، و بساطة المعتقدات، و التوحيد، والتوكيد على صفتي " الرحمن " و " الرحيم " بالنسبة إلى الله عزو جل، إضافة الى تعليم الحذب والإحسان إلى خلق الله سبحانه و تعالى، أداء لواجبات الإنسان تجاه خلق الله .

٤- رسالة "صلح كل" (صلح كامل و شامل) التي دعت إليها المذاهب الصوفية الإسلامية: فقد كان المتصوفة المسلمون أبطالاً لشعبيين بناء على دعوتهم إلى محبة الانسانية و التأخي بين الطوائف المختلفة ، ونضالهم لحقوق الناس ، و معارضتهم لعدوان السلطان المسلم و الارستقراطية الإقطاعية المسلمة، و كانت زواياهم ملاجئ للبائسين و المنكوبين والمضطهدين والمحرومين، بغض النظر عن طبقاتهم و عقائدهم.

٥- أناقة و روح القيم التوفيقية للحضارة الاسلامية الهندية : و قد ظهرت هذه الأناقة و الروح في العلاقات الاجتماعية ، و الارتباطات الحرفية، والتعاملات البيشخصية ، و آداب المعاشرة (التي كانت تتميز بالثقافة المصقولة، و الدمائية، و التحفظ ، و احترام الكبار، و الصداقة مع الأنداد والمتمثالين، و الاهتمام بالصفار، و الحذب على المكفولين و ما إليها) والنقاء في الذوق (الجمالي و الجسماني - في الشعر ، و الأشغال اليدوية ،

حضارة الهند المركبة

والمنسوجات ، و فيما يخص خياطة الثياب ، و اقتناء الأواني، و فوق ذلك في المقتنيات المنزلية وأسلوب الحياة و غيره).

٦- كوزموبوليتانية التنمية العمرانية الحديثة : التي سعت إلى توفير شكل حضارى أولي للمهاجرين من المناطق الريفية النائية، كما أن الأعداد المتزايدة في المدن التي وقعت في دوامة التغير التي خلقها استعمال الآلات، و البيوقراطية المنظمة، و القوانين العلمانية، والتعليم العلمي الغربي بواسطة اللغة الانجليزية ، مضافا إلى ذلك نشوء البورجوازية الهندية، وطبقات العمال و الحرفيين ، في المدن مثل كالكوتا و بومباي و مدراس و آله آباد، (بين منتصف القرن التاسع عشر و منتصف القرن العشرين الميلادي) كل ذلك وفر نمطا مختلفا للحضارة المدنية.

٧- تراث الحركة الهندية الوطنية : إن الحركة الوطنية الرامية إلى تحرير و إعادة بناء النظام السياسي الهندي كانت في نفسها تعبيرا مهما جدا عن الحضارة المركبة في السياسة الوطنية. فقد وفرت هذه الحركة بمنتهى على عموم الهند لإيضاح القيم و المعايير التي ورثتها الحضارة المركبة، و اكتسبت القوة و الدعم من تراثها، و من جهتها قامت بإثرائها بمثل و قيم معاصرة أكثر ارتباطا للحياة التعددية مثل الوطنية العلمانية، و الديمقراطية، و الحقوق المتساوية، و الاحترام المتبادل، و التسامح تجاه الاختلافات العقائدية و اللغوية و الاقليمية، إلى جانب ترقية العلوم و التكنولوجيا ، و الطبيعة العقلانية. فقد كانت حركة متعددة الأعراق و الديانات و الأقاليم و اللغات، و حركة طموحة لم تكن ترهب الأجانب أو تكرههم، كما مدت يدها إلى الحركات التحريرية الأخرى في آسيا و أفريقيا، اعتقادا جازما منها بأن النضال ضد الامبرالية ، و الاستعمار، و التمييز العنصري، و السيادة العرقية يمثل تحديا عالميا، و يتطلب استجابة مخططة عبر العالم كله ، إن العناصر الخيرة للحركة الوطنية الهندية كانت تنسجم مع قيم الخيرية ، و الأخوة البشرية، و تعددية الحضارات، و وحدة العمل السياسي، لنيل الحرية، و البناء الديمقراطي،

والنظام السياسي العلماني، و الوطنية ، كجزء للدولة التي تعتمد عناصرها بعضها على البعض.

سنة رواد ممثلين للحضارة المركبة في الهند :

إن الممثلين الستة الأكثر شهرة للحضارة الهندية المركبة عبر ثمانية قرون ٠٠ أربعة منهم ينحدرون من القرون الوسطى و الآخرون من العصر الحديث ، و هم أمير خسرو (القرن الـ ١٣ و الـ ١٤ الميلادي) والسانت كبير (القرن الـ ١٥ و الـ ١٦ الميلادي) و الجورونانك (القرن الـ ١٥ والـ ١٦ الميلادي) و راجا رام موهان رايب Raja Ram Mohan Roy (القرن الـ ١٩ الميلادي) و جواهر لال نهرو (القرن الـ ٢٠ الميلادي) و تجسدت في شخصياتهم و مساعيهم الفكرية النظرة العالمية عن التبادل الثقافي والإبداعية الباطنية النمو . فمن جهة كانوا نماذج أصلية للمبتكرين الفكريين الذين بمحض عبقريتهم و بصيرتهم لم يكونوا تشربوا في وعيهم مبادئ التقاليد العظيمة و الصغيرة التي كانت سائدة في أزمانهم و حسب و إنما دمجوا في نفوسهم العوامل المؤثرة و المتغيرة الخواص و العناصر، و ذلك عن طريق توفيق ثقافي جديد، و بتعبير آخر إنهم تجاوزوا حدود معتقداتهم الخاصة، و توجهات القيم و المعايير والمبادئ الحضارية التي كانت تنسب إليهم، لكي يبحثوا و يصلوا و يتبنوا، من مصادر دخيلة غريبة، يمكن أن تساهم في بناء مجتمع تعددي من نواح أخرى. وبدون أن يتخلوا عن تقاليدهم العظيمة الخاصة بالجملة قاموا على العكس بإثرائها بالتقاليد الصغيرة المتنامية و المختلفة على مستوى المناطق ، للحياة الشعبية، وذلك بتمام الثقة بالذات و حرية العمل

الرواد الاربعة الأوائل- خسرو، وكبير، ونانك، و دارا شكوه - يمثلون العصور الوسطى، في أزمان و قرون مختلفة، و في ظروف سياسية وسيطرة سلالات حاكمة مختلفة، كما يمثلون منازل و مراتب اجتماعية مختلفة في الحياة ، ففي حال شيوع العدوان الاقطاعي- و اللاتسامح الاجتماعي ، و الخضوع والاستسلام المطلق لروح الحضارة الغالبة ، إن

حضارة الهند المركبة

بحثهم عن نظام أخلاقي مختلف كان في الواقع عملا بطوليا رائعا جدا ، والاختلاف الكبير في أصول أسرهم وخلفياتهم ، والأغلال الخاصة التي كانوا يسعون إلى فكها في حياتهم الخاصة، والتماثيل و المحظورات المتوارثة التي قاموا بتحطيمها، ينم عن مدى التزامهم واهتمامهم بالخير العام . و متسلحين بالشجاعة و الصبر، حاولوا تجاوز الحدود التي ورثوها بحكم خلفياتهم الخاصة، لكي يؤكدوا على إيمانهم في الأخوة العالمية ، ومعارضتهم للانقسام العقائدي، و قد كان ذلك شهادة عظيمة لحبهم للإنسانية.

فأمير خسرو، بفضل خفة دمه و كفاءته المتعددة الجوانب ، استطاع أن يعيش سالما في إحدى العصور الأكثر فوضوية و تزعزعا على المستوى السياسي في التاريخ الهندي. و إن جده و حصانة عقله و كفاءته الفائقة لشق طريقه عبر تقلبات الحياة قد أنجته من المصير الوخيم. ولكن الأمير دارا شكوه سقط شهيدا، و ذلك لأن أميرا يطمح إلى العرش الملكي لم يمكنه أن يتخلع بسعة الفكر و العقل الملطف بوجهة نظر علمانية، والمشاركة الشخصية في التربية والتصوف ، على حساب مناورات تكتيكية لازمة لأجل خطب ود قوى السلطة ورجال الدين الأصوليين. و إن انطلاقه في عالم الفكر كان جريئا لحد لم يحتمله عصره ، كما لم يكن مستساغا على الإطلاق لدى معارضيه الفكريين الذين كانوا أقوياء سياسيا ، و أكثر براعة عسكرية، و على رأسهم أخوة الطموح أورنغزيب.

أما كبير فكان حائكا ، وولد في مجتمع الحرفيين وعاملي الأشغال اليدوية ، من الهندوس و المسلمين على السواء، وكان يعيش بين المتنسكين والرهبان من بلدة بنارس وأما نانك ، فله خلفية ريفية لولاية بنجاب، وكان ابن محاسب للقرية ، و زوج أخته كان يشتغل أميناً للمستودع في داراستقراطي إقطاعي مسلم، وهو الآخر كان موظفا متواضعا لمدة قصيرة في إدارة افغان ، ويمثل كلاهما معا الحضارة الشعبية في نقطة حساسة جدا من الإبداعية الحضارية.

وراجا رام موهان رايب، الرجل البراهماني من بنغال، كان رضع بلبان المعتقدات التقليدية للحكمة الفيدانتية، واطلع على التقاليد الصوفية

للإسلام ، وتعرف على الآداب العربية و الفارسية التي كانت مصدر إحياء للطبقة العليا المثقفة لذلك العصر، كان هو الآخر أحد الرواد الأوائل للإبداعية الباطنية النمو لتحديث الهند. و جواهرلال نهرو يظل لحد كبير علما بارزا جدا لحركة التحرير الوطنية للهند، وكان يملك ذهننا متألقا يتناغم مع التوعية الآسيوية و الاهتمامات العالمية. و فوق ذلك كان تجسيدا لظماً الهند و دول العالم الثالث للديموقراطية والعقلانية، والطبيعة العلمية و النظام السياسي العلماني، و الدوافع الاشتراكية من المساواة و العدالة والسلام العالمي.

إن هذا الانسجام و التوافق في مجال الفكر بين هؤلاء الستة، الذين كانت تفرقهم القرون ، و توخّدهم بصيرتهم و حنوهم، يمكن أن ينظر في ضوء هيامهم الشديد بالتغلب على التحامل الذي ورثوه في طبقاتهم ومراتبهم و معتقداتهم، وذلك ليصلوا إلى جميع طبقات أتباعهم، رجالا ونساء مع حب و اخلاص متساويين للجميع ، و ذلك بهدف ترقية الحضارة المركبة في الهند، و لا تزال هذه الحضارة المركبة للهند عاملا حيويا لولادة عالم جديد للتنوع الإبداعي، تربط اهتمامات أوسع حيوية لأجل بناء حضارة جديدة تتأسس على العدالة و المساواة و الكرامة و الازدهار العالمي.

تعريب: ولي اخترالنندوي

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

بقلم: غيندرا سينغ

تحليل اجتماعي:

يمكن تحليل الوضع الاجتماعي في الهند بطريقتين: طريق فكري - فلسفي، وآخر نسبي. المعالجة الفلسفية نشأت في الهند منذ قديم، إلا أنها اتخذت بعد الأهمية خلال فترات الاحتكاك مع العالم الخارجي ومع تقاليده العقلانية والثقافية وأنماط الحكم، ولكن الصلة الغربية لها انطباع رئيسي في هذا السياق. وبالاعتماد على الخصائص النسبية للمجتمع الهندي موضوع البحث، يمكن للمرء أن يتلمس في التقليد العلمي الغربي تصورات وثيقة الصلة بالظواهر الهندية. وهذه التصورات تشمل الأحياءات الإيجابية التي تعطيها مدرسة الاستشراق من مدارس الفلسفة الغربية، كما تتضمن سلبيات ما حكم به المبشرون، وما اتسمت به نصائح الانتفاعيين الإنكليز الذين كانوا في طلائع قضية الاستعمار من توجيه أصلاحي. إلا أن القاسم المشترك بين هذه التصورات جميعها هو نوع من الشعور بالغموض واللفز الشعور بأن الهند أحجية.

العلوم الاجتماعية الغربية المعاصرة التي تتناول الوضع الاجتماعي في الهند تحليلا، هي الأخرى تبدو متأثرة بنفس التراث. وحتى أن الكتابات التي تطرقت إلى موضوع المجتمع الهندي أخيرا، ركزت بوجه خاص على الاستعارات المعيارية كمثل "الكهنونية" و"التخيل" و"النظريات" (أنظر لوييس دومونت ١٩٧٠م، رولاند إدين ١٩٩٠م) تركيزا أقل منه على الإثنوغرافيا أو الخصائص الاجتماعية والعلاقات المتداخلة بينها. بصدد معالجة الوضع الاجتماعي الهندي الحالي، يبدو من المفيد أن ننطلق من

الرؤية النسبية، و نتجه أولا الى رسم الصورة الاجتماعية الأساسية، و نتناول بعدئذ المجتمع تحليلا على وفق المعايير المتبعة. في حوزتنا - من حسن الحظ - وفرة من المواد الاحصائية الاجتماعية والاثنوغرافية حول الهند لتصوير الوصفات الصامته ليس فقط بمفهومها الاحصائي الهيكلي، وانما في منظور التغيير الاجتماعي أيضا. في الآونة الأخيرة تمكنت الادارة الهندية للدراسات الانثروبولوجية من استكمال مشروع اثنوغرافي يسمى "شعب الهند". هذه الدراسة تسلط الضوء على تعددية المؤسسات الاجتماعية والثقافية وكيفية تفاعلها بعضها مع البعض، كما تصور الجوانب المختلفة لهيكل المجتمع الهندي. علماء الاجتماع الهنود اتخذوا من التقسيمات الاجتماعية - كمثال القومية والعشيرة والطبقة والأقلية (الدينية) والمجموعات اللغوية - وسيلة لتحليل واقع المجتمع الهندي، وأعطوا بذلك الطريق فكرة شاملة عن عمل التغيير في المجتمع الهندي، وتقريرهم بعنوان "الشعب الهندي - تقديم" يضيف الى الموضوع انماطا جديدة من التبصر، ويعزز عددا من الأفكار التي تبناها علم الاجتماع حاليا. فالاثنوغرافيا في هذا التقرير تتمركز في فكرة "الجماعة" على وفق الدراسة الاثنوغرافية التي يكون محورها إنكار الزواج اللحمي والمهنة والتصورات (ك. س. سينج، ١٩٩٢، الصفحة : ٢٢). هذه الجماعة تحمل أوجه تشابه مع القومية والقبيلة ولكن بدون أن تكون محاطة بها بصفة خاصة ومن الأمور المشهود أنى ثلوث الزواج اللحمي والكهنونية والثلوث يغدو في طور الانفكاك... لهذا السبب وبالنظر الى الأهداف العملية وجد أن "الجماعة" هي المصطلح المناسب واللائق الذي يمكن ربطه بفئات من أمثال القبيلة والقومية وغيرها من المجموعات البشرية (الصفحة : ٢٤).

هناك ٦٣٥ جماعة في الولايات والمناطق الاتحادية الهندية: الطوائف الدينية متميزة بعضها عن البعض من حيث الجماعة.. تقول الغالبية الكبيرة من الجماعات انها انتقلت (الى منطقة استقرارها) من مناطق أخرى. و ٧٧, ٧١٪ من هذه الجماعات تستوطن في حدود الولاية المنطقة الاتحادية.. الأمر الذي يدل على أن الولايات، المناطق الاتحادية لا تمثل فقط فئات لغوية وثقافية، بل اجتماعية أيضا. ثمة ١١١ (٣,٩٧٪)

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

جماعة موزعة على البلاد من مشارقها الى مغاربها.. و البلاد بدورها موزعة بين مناطق ثقافية بحيث أن لكل منها لغة، لهجة خاصة، وهوية وطنية، ومميزات ثقافية، و مستويات متنوعة للنمو الاقتصادي. و ثمة ٩١ منطقة ثقافية كهذه في الهند. الولايات الصغيرة مثل جوا تشكل منطقة ثقافية مستقلة. وهكذا فإن الجماعات مندمجة مع الايكولوجيا رغم أن الغالبية منها سميت بأسماء المهن التي تمارسها تقليديا. غير أن فئاتها الحرفية مرتبطة بعضها ببعض بمعطيات ايكولوجية وأرضية للمنطقة التي تتواجد فيها تلك الجماعات. ومن الأمور المثيرة للاهتمام أن تسميات الغالبية الكبيرة من تلك الجماعات مستخرجة من حرفها، و حوالي ٣٪ من تلك الجماعات فقط تعرف بأسماء ذات صلة بانتماءاتها الدينية. الهند في العقلية الغربية الجامدة عبارة عن أرض النساك ولا غير، وبهذا الصدد اكتشفت الدراسة الميدانية بعنوان "شعب الهند".

الذكور بين الجماعات التي تناولتها الدراسة يتعاطون المسكرات على هذا المنوال : في ٢٤٦٩ جماعة من حين لآخر، وفي ١١٠٦ جماعة بصورة دائمة. اما الاناث فانهن يتعاطين المشروبات الكحولية في ١٠٣٧ جماعة من حين لآخر. والتدخين شائع بين هذه الجماعات. و مضغ التبغ وأوراق التنبول و استعمال المستنشقات أيضا من العادات الرائجة على نطاق واسع. من هنا يمكن القول أن الكثرة الكاثرة من الشعب الهندي تدخن وتتعاطى المسكرات وتأكل اللحوم. (انظر ك. أس. سينج، ١٩٩٢: ٦٥).

الحقيقة هي أن تغيرات كبيرة حصلت في أنماط الحياة العامة، وفي عادات المأكل و المشرب، و الطموحات الاجتماعية، خاصة خلال العقود الثلاثة الماضية. فالبيض ولحوم الدجاج التي انزلها الهندوس من الطبقات الرفيعة والمتوسطة منزلة حرام، صارت من المواد المأكولة على نطاق واسع. وحتى أن الهندوس من طبقة الفلاحين، الذين تمسكوا بتقليدهم في أكل الخضروات أكثر من غيرهم، هم الآخرون صاروا منذ فترة يميلون الى المأكولات اللحومية بسرعة. الا أن هناك شواهد توحى بأن الأناس من الطبقات المتخلفة والقبائل، أصبحوا في بعض الحالات ينفذون العادات

المكتسبة في أكل اللحوم . وفي اعقاب حصول زيادات هائلة في انتاج الحليب والفواكه والخضروات ، فان استهلاكها لم يعد مقصورا على الطبقات العليا أو المتوسطة، وعلى عكس الماضى فان هذه المنتجات بدأت تصل الى الطبقات الكادحة في أسفل السلم الاجتماعى الهندى.

والتغييرات تنعكس أيضاً في عدة جوانب أخرى هامة من حياة الشعب الاجتماعية والثقافية. لا تزال الطائفة أو الجماعة هوية اجتماعية مهيمنة حتى الآن. والكثرة الكاثرة من الهنود يعبرون عن تفاعلاتهم الاجتماعية، ويحددون أهدافهم السياسية والاجتماعية والثقافية في أطر الطائفة أو الجماعة ذاتها .. ولكن العامل المنظم للطائفة تقليدياً، والذي عرف بالبنشاييت (المجلس القروى المسئول عن ادارة شئون المجتمع) بات يتحول الى نظام آخر، و يخلى الطريق للجمعيات القومية. هذه الجمعيات القومية غدت تنفذ مبادئ جديدة للتعبئة والادارة والمواصلات، وتسعى على أساسها للتوصل الى أهدافها السياسية والثقافية والاقتصادية، ولذا فان الدور التقليدى للمجالس القومية - أو البنشاييت - فى فرض نظام للزواج اللحمى و الحفاظ على صفاء الدم ، أو فى حسم المنازعات داخل المجتمع القومى، قد أخلى الآن الطريق لممارسة مؤسسية عصرية من خلالها تجتهد الجمعيات القومية لنيل الأهداف المرسومة. فى الوقت الحالى نجد هذه الجمعيات نشيطة للغاية، وهناك ٢٨٧٩ مجموعة أو طائفة لها نشاطات عملية مكثفة.

النظام الأسرى يشهد بوجود مرونة كبيرة فيما يتعلق الأمر بدوره وصياغته . هذا النظام شهد تغييرات عملية، و تمكن فى الوقت نفسه من الحفاظ على هيكله لحد كبير، كما تيسر له التكيف بطريق بناء مع متطلبات التغييرات الاقتصادية والسياسية فى المجتمع . الأسرة الصغيرة . أى المؤلفة من أب و أم و أولادهما - هي الصنف السائد من صنوف الأسرة. وثمة ٤١٢٢ مجموعة قومية تتبع هذا النظام من الانظمة الأسرية. فى الآونة الأخيرة لوحظ أن عادات الزواج هي الأخرى تمر بتغيير هام، و نتائجه تأتى متمثلة بارتفاع سن الزواج، و بحلول الهبات المقدمة للزوج محل تثمين

الزوجة، و بارتفاع المكانة الاجتماعية، غدت القواعد المتبعة في السكن تتغير، و تتحول من مركزية الأم والمركزية الثنائية الى مركزية الأب. وهكذا فان قواعد الطلاق أيضا أصبحت أكثر مرونة من ذي قبل. هناك ٥٩٦ جماعة تقريبا، قوانينها الإرثية قد تبدلت ، و ١٨٦ جماعة أخرى قد عدلت قواعد الارث. و عن نظام السكن بين الأسر، فانه في غالب الأحوال نظام مركزية الأب (في حالات ٤٥١٧ جماعة) بينما توجد ثمة ٤٢ جماعة فقط، ما زالت تتبع نظام مركزية الأم في السكن.

الصورة الاجتماعية الجانبية لهذه المجموعات تأتي مؤشرة لتعددية أبعاد العلاقات و التفاعلات بين مختلف الشرائح على مستوى المنطقة والثقافة و الفئات الاجتماعية و التجمعات القومية وتنعكس في تنقلات عامة الناس من منطقة الى أخرى، والتي ساهمت في شيوع ظاهرة ثنائية اللغة. (التقرير عن الاحصاء السكاني عام ١٩٧١م يقدر ثنائية اللغة بما يقارب ١٣,٤ في المائة، بينما تقول الدراسة الميدانية لهذه الجماعات أن تلك النسبة تبلغ ٦٤,٢ في المائة). و هكذا فان التفاعل والمشاركة بين المناطق الثقافية أيضا ينعكسان في العادات الثقافية المشتركة. والأمر نفسه ينطبق أيضا على حالات كثرة كاثرة من الجماعات في المناطق و الأقاليم. العادات الثقافية كهذه ليست مقصورة على المراسيم و الممارسات المؤسسية فقط، و انما نتلمسها أيضا في التقنيات المهنية و المهارات و تقسيم العمل. ثم وان هذه الجماعات صارت تبتعد عن حرفها التقليدية، وتهتم بالبرامج التنموية التي يعلنها الحكومة، وتتزايد معرفة بالمواقف والقضايا السياسية. هذه المعرفة المقرونة بالطموحات الكبيرة قد عرضت النظام الاجتماعي لنوع من التوتر و الصراع المتجسدين حاليا في عدة أبعاد من أبعاد حياتنا الاجتماعية:

الانجازات والتناقضات

ما هي الانجازات التي تمكنت الهند من تحقيقها منذ الاستقلال ولغاية الآن؟ للإجابة على هذا السؤال يفترض أن نأخذ عدة أمور بعين الحسبان.. التغييرات الرئيسية في البيئة الاجتماعية وفي النظام السلطوي

فى حدوثها تدين لالغاء الاقطاعية باشكالها المتنوعة و للقضاء على الملكات والإمارات . وكانت لهذه الإجراءات تأثيرات ثورية على القاعدة الاجتماعية والاقتصادية للمجتمع القروي، و نتائجها مشهودة الآن فى كل قرية من قرى الهند . طبقة المزارعين المتحررة من براثن الاقطاعية تتحول بسرعة الى الطبقة المتوسطة القوية على مستوى الريف، وصوتها يغدو مسموعا فى الدوائر السياسية أيضا. والفضل فى الثورة الخضراء التى شهدتها البلاد أخيرا، أيضا يعود الى نفس الطبقة لحد كبير. هذه الطبقة لها تقاليد عريقة فى الجهد و الاعمال الشاقة و المرونة الثقافية، وفى التسامح ازاء التقليد البرهمني، كما انها تقوم بدورها المستمر فى الحركات الاجتماعية، وهذه الأمور ضمنت لها فى الوقت الحاضر دورا هاما فى عمل التنمية الاجتماعية والاقتصادية للبلاد. فنجد أن هذه الطبقة تحتل المكانة المركزية فى أنظمة المجتمع ، و تقود من مكانها الحركات القوية لتحسين أوضاع المجموعات المتخلفة اجتماعيا واقتصاديا.

على مدى الخمس واربعين سنة الأخيرة قد انجزت الهند نموا ملحوظا ومتجسدا بصفة رئيسية فى ارساء قاعدة ركيزة للتنمية الصناعية والتكنولوجية العلمية والادارية.. وفى ظهور قوة عاملة كبيرة مزودة بمؤهلات علمية وتكنولوجية. ونتيجة الانجازات ذاتها ظهرت على الساحة طبقة متوسطة مختلفة تماما عن الطبقات المتوسطة فى أوائل القرن العشرين. لها قاعدة اجتماعية أوسع بكثير من مثيلاتها السابقة لكونها تنبعث من قوميات و شرائح اجتماعية من أسفل السلم و وسطه. فى المدن ثمة طبقة مؤلفة من المقاولين والمهنيين، وفى الريف توجد طبقة الفلاحين الثرية، و انهما تشكلان ما يربو الربع من اجمالى سكان الهند. وهكذا فان ارتفاعا متواصلا فى نسب قطاع الخدمات من اجمالى الدخل المحلى، هو الآخر يؤثر على مدى التغيير الحاصل فى الهيكل الاقتصادى و فى التركيبة الاجتماعية. لقد كان الاستعمار أسقط القاعدة الصناعية الهندية عن حساباته، وبعد الاستقلال أصبحت الهند تأتى فى المرتبة الثالثة عشرة فيما تعلق الأمر بالتقدم الصناعى. ليس من شك فى أن الهند حققت درجة عالية من الاتقان فى ميادين التعليم الادارى و التكنولوجي و العلوم. وهذه

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

الانجازات كلها نابعة عن التنمية المخططة للقطاعات الأساسية من قطاعات الحياة الوطنية.

الالتزام نحو الديمقراطية البرالية:

ان السياسة الديمقراطية البرالية شعبة أخرى من شعب الحياة الوطنية التي يمكن أن نعيد النجاح فيها الى عامة الهنود. فبالرغم من فترة انحراف وجيزة أثناء حالة الطوارئ بالبلاد، استطاعت الهند أن تحافظ على الثقافة الديمقراطية بقوتها وفعاليتها. هذا الانجاز بحد ذاته هام خاصة بالنظر الى أن الهند مازالت بلداً فقيراً فيما يتعلق الأمر بمتطلبات الثقافة والسياسة الديمقراطيةين بحسب المعايير الغربية. عائدا الى الوراء فان للحضارة الهندية عمقا تاريخيا به ترتبط جماهير الشعب الهندي عن وعى وبدونه.. وهذا هو الارتباط الذي ساعد الهنود في الاحتفاظ بالتقاليد الديمقراطية رغم كون ٤٪ منهم أميين. ثم هناك المؤسسة التقليدية - البنشاييت - على مستوى القومية و الجماعة بوجه سواء. ومن الممكن أن تكون هذه المؤسسة مسئولة عن ترسيخ روح الديمقراطية و المشاركة الشعبية في أذهان الهنود. صحيح أن الديمقراطية في الهند معرضة لمشاكل فيما يتعلق الأمر بمبادئها التشريعية كمثل استخدام الانتماءات القومية والدين والأموال والعضلات لكسب أصوات الناخبين، الا أن تثبيت الديمقراطية كمؤسسة هو الآخر حقيقة لا ينازع اثنان فيها.. ومن الامور التي لا يرتقى اليها شك أن الديمقراطية التي انطلقت من قاعدة واهنة خلال السنين الأولى من الاستقلال، قد أصبحت مؤثرة رئيسية على التنمية الاجتماعية في الهند.

جنباً لجنب الديمقراطية هناك عدة مؤثرات أخرى على التنمية بما فيها - مثلا - ارتفاع نسبة التعلم، وهبوط نسب الوفيات بين الأطفال وارتفاع متوسط العمر وتزايد وسائل الاعلام اهتماما بقضايا الجماهير العامة. بيد أن هناك دولا أخرى نامية انجازاتها في كل ميدان من هذه الميادين و خلال الفترة نفسها، اكبر بكثير مقارنة مع انجازات الهند. وثمة مقارنات عدة توحى بأن أداء الهند في المجال الاقتصادي لا يعادل انجازات

دول الباسيفيك مثل كوريا وتايوان واندونيسيا وماليزيا، ولاحتى انجازات الجيران مثل سريلانكا وباكستان. الأزمة التى تشهدها الهند فى الوقت الحالى، جذورها تقع فى طبيعة الانجازات وفى عوز النمو فى مجالات ذات أهمية جوهرية من مجالات الحياة الاجتماعية والاقتصادية.

التطور الايجابى فى الهند - كما ذكرنا سابقا - حصل خلال السنوات التى تلت استقلال البلاد. وبالرغم منه فان ٤٠٪ من مواطني الهند ما زالوا يعيشون تحت أدنى حد الفقر، وتعانى شريحة كبيرة من سكانها من الإملاق. الفقراء عامة ينتمون الى قوميات وعشائر متخلفة، وكثرتهم الكاثرة مرتكزة فى الريف. و نتيجة سياسة الحجز- لصالح الطبقات المتخلفة- فى التعليم والمكاتب الحكومية و التمثيل السياسى، فان شريحة مصغرة من هذه الطبقات قد ارتفعت الى وسط السلم الاقتصادي، ومع ذلك فانها مازالت ضحية للتمييز ثقافيا و اجتماعيا. كما أن سرعة النمو بحد ذاتها خلقت فجوات اجتماعية بين هذه المجموعات القومية و بين القوميات الأخرى خاصة على مستوى الريف. العلاقة بين الطبقات المحرومة و بين الطبقات فى أعالي الهرم الاجتماعى و وسطه، كانت بصفة تقليدية علاقة استغلالية من خلال الرعاية. الا أن التطورات الحاصلة عقب الاستقلال، تمثلت فى تنامى الوعي السياسى وسعة الاطلاع والشعور الاجتماعى العام، جعلت الطبقات المحرومة ترفض و تكره ليس فقط تلك الرعاية التى أمدت اليها الطبقات الرفيعة والمتوسطة، و انما صارت تحافظ على علاقة السباق الشرس مع الطبقات المستأثرة بالامتيازات أيضا. والصراع بين هاتين المجموعتين يبدو شديدا خاصة فى المناطق القروية. وعلاقة الصراع ذاتها اتخذت على مستوى البلاد بعد العنف الذى يتجلى فى حركات عنفية مثل الحركة النكسالية و مجموعة النضال الشعبى وغيرهما.

العشائر من سكان البلاد هي الأخرى أصبحت تظهر الصراعات المماثلة وتقدم مطالب يراد بها كسب استقلال ذاتى واسع لمناطق مأهولة بها. ومن هذه المطالب ما قد تم تنفيذه، ومنها - مثلا - المطالب التى ابرمت الاتفاقيات بشأنها مع قبائل ناجا و ميزو فى شمال شرقي البلاد، وأيضا

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

الاتفاقية التي بموجبها أنشئت جوركالاند في ولاية غرب البنغال كمناطق مستقلة ذاتيا.

وهكذا فإن المفاوضات مستمرة مع قبائل شوتا ناجبور لإنشاء ولاية جاركاند، وثمة أيضا قبائل بودو التي تطالب بالاستقلال الذاتي لمناطقها في ولاية آسام . إلا أن المهم في الأمر أن مثل هذه المطالب لم تعد مقصورة على التجمعات العشائرية في المناطق آنفه الذكر، بل الواقع أنه منذ عدة سنوات ماضية شنت مجموعة من السيخ حركة عنيفة بمطالبة إنشاء دولة خالصة في البنجاب، وفي ولاية آسام أيضا توجد حركة مماثلة تستخدم العنف.

باستثناء بعض الحالات فإن الصراع الدائر بين الطبقات والمطالب بالاستقلال الكامل والاستقلال الذاتي، كلها مرتبطة بالتغيرات الهيكلية في المجتمع والعائدة في مردها إلى التغيرات الاجتماعية والاقتصادية التي مرت بها الهند منذ حصولها على الاستقلال. و يبدو أن ظهور طبقة متوسطة جديدة بين هذه التجمعات العشائرية والقومية هو السبب الرئيسي العامل وراء تنامي مثل تلك الأنشطة، وأنه بالتالي يرتبط بطبيعة التنمية التي لعبت الدولة دورا فعالا في تحقيقها . بالإضافة إليه فإن بعض هذه التغيرات قد حصلت في اتجاه مدروس مسبقا، بينما لم تكن الكثرة الكاثرة منها محسوبة من ذي قبل.

الطبقة المتوسطة في الريف:

لقد ساهمت الجهود المخططة في احقاق الثورة الخضراء على مستوى الريف: والفلاحون من الطبقات المحترفة بالزراعة تقليديا، كانوا في طلائع القوى التي حققت تلك الثورة ، إلا أن هذه الطبقة يستحوذها شعور بالحرمان والتخلف ثقاف وتعليميا خاصة بالمقارنة مع الطبقات الرفيعة التي كانت ملكية الأراضي حكرا عليها قبل الاستقلال. ومن هنا تأتي الحركات بمطالبة حجز نسب متزايدة من المقاعد في وظائف الحكومة المركزية للطبقات التي تعاني من التخلف التعليمي والاجتماعي ذلك مع

العلم بأن إدارات معظم الولايات سبق وأن حجزت للطبقات المتخلفة مقاعد في كل من الخدمات العامة والمعاهد الدراسية. هذه الطبقة المتوسطة الطموحة في الريف الهندي قد دخلت في تنافس مع الطبقات الرفيعة، كما أن علاقتها مع المنبوذين تستمر متحركة بميول استغلالية. وبتزايد المنبوذين شعورا بالذات، أصبحت أحداث العنف بين هاتين المجموعتين تتكرر خاصة في المناطق القروية في أنحاء البلاد. وبما أن الطبقات المنبوذة ومعها شرائح أخرى فقيرة في المجتمع القروي تزداد احساسا بعدم الأمان، عليه فإن الهجرات من الريف إلى المدن بحثا عن فرص العمل أيضا تزايدت ... الظاهرة التي تساهم في اتساع المدن بطريق غير متوازن من جانب (يتكاثر الغيتو خاصة في المدن الكبيرة)، ومن جانب آخر فإنها تؤدي إلى استفحال الصراعات الطبقيّة في الريف. وهذه الصراعات بدورها تتولد عن الآثار المعكوسة والمترتبة على احتكاك الفقراء القرويين بالحياة المدنية. وفي نفس الوقت فإن الهجرات إلى المدن تتم بحيث أن علاقة المهاجر باقتصاد القرية و ثقافتها (بنقيض الهجرات الماثلة في دول أمريكا اللاتينية) لا تنقطع. علاقات القرابة والطبقة تلعب دورا هاما في اختيار المهاجرين أماكن الاستقرار في المستوطنات القذرة في ضواحي المدن. وعن طريق الهجرة إلى المدينة لا يكسب القروي فقط أجرة مرتفعة من خلال العمل في القطاع غير المنظم، وإنما يتسیر له أيضا أن يتعلم دروسا في السياسة، ويصبح على المام بالمیول الاستهلاكية بأساليبها المدنية، و يتعرف على طموحات المدنيين في التوصل إلى مستوى أفضل فافضل في الحياة. وفي عدة حالات نجد أن المجموعات القروية المهاجرة إلى المدن تدخر من الأموال ما يكفي لامتلاك عقارات زائدة في مواطنها بالقرى عن طريق بناء بيوت السكن أو شراء الأراضي. (ملاك الأراضي يقومون ببيع ممتلكاتهم الأرضية في القرى لأنهم أصبحوا فقراء لعدم قدرتهم على التكيف مع متطلبات التغيير. ومن المهاجرين من الريف إلى المدن أيضا من يبيعون عقاراتهم رغبة منهم في قطع الصلات مع مواطنهم الأصلية).

الأمر الذي نريد تسليط الضوء عليه من خلال هذا التحليل هو السياق الجديد للعلاقات في الريف الهندي. الأنماط الاقطاعية التقليدية

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

والتي تمثلت في الرعايات والعلاقات الاستغلالية في الماضي، صارت تستبدل - وبسرعة - بعلاقات الصراع والسباق. لكن الأزمة هي أن القرية الهندية لم تتمكن من صياغة إطار مؤسسي جديد لدمج هذه العلاقات المتغيرة بعضها مع البعض. القرى الهندية الآن ليست عبارة عن مجموعات اجتماعية مثلما كانت في الماضي. بل انها تحولت الى تجمعات سياسية ولكن بدون الهياكل المؤسسية التي تحظى شرعيتها بالاعتراف لدى المجموعات كلها.

هناك شعور سائد وعميق بسلب المشروعية عن مؤسسات الدولة. وهذا الشعور يقوى الاحساس بالتباعد بين عامة الناس وجهاز الدولة، ويحمل في طياته أزمة عميقة مستمدة من الجهاز الهيكلي، تستخدمها بعض الجهات كقاعدة ايدولوجية للانفصالية والإرهاب والعنف. وفي المؤدى فانها تجعل شرائح اجتماعية تنبذ الأحلام الساحرة غير مكترثة بأمر الصيغ المؤسسية وحتى بنظرية الدولة- الأمة نفسها و أنموذج تنمية المجتمع .. ولكن لماذا؟ و أى عمل تغيير مسئول عن فرض هذا الوضع؟

فكرة الدولة المتغيرة:

يبدو أن هذه التناقضات قد تولدت عن فكرة الدولة المتغيرة والتغييرات الهيكلية والايديولوجية المستجدة في المجتمع.. الدستور الوطني ومعه نظرية التخطيط للدولة ركزا على مبادئ العدالة الاجتماعية والمساواة أو النموذج الاشتراكي للمجتمع. محو الأمية و تعميم التعليم الابتدائي بين سائر أفراد الشعب الهندي من الأهداف التي تلقت أهمية خاصة في المبادئ الارشادية لسياسة الدولة الا أن الجهود المبذولة لتحقيق هذه الأهداف استمرت متعثرة وشبه جادة على اكثر ما يمكن أن يقال، فحوالي النصف من مجموع سكان البلاد مصاب - حتى الآن - بالأمية، فيما ترتفع نسبة الأمية بين النسوة في بعض الولايات الى ٩٠٪. كيرالا وقلة قليلة من المديريات في بعض الولايات والمناطق الاتحادية ، هي التي تمكنت لحد الآن من كسب أهداف التعليم مائة بالمائة. ولقد وجدنا أن منافع سياسة الدولة في العدالة

والمساواة تصل الى التجمعات التي تكون بحاجة اليها، وتعطى ثمارها المطلوبة اذا ما يكون لتلك التجمعات نصيب من التعليم . فالتعليم بين البنات حتى ولو كان الى مستوى الصف السابع - كما في حالة ولاية كيرالا - يجعل من مبدأ الأسرة المصغرة مقبولا بفعالية اكثر. وللتعليم أيضا دور كبير في تطوير مستويات الصحة والنظافة، كما أنه يساهم بوجه ملموس في تقليل نسبة التهرب من المدرسة (الظاهرة سائدة بين الفقراء) ويساعد في استغلال المنافع العائدة من موارد الدولة بأحسن وجه، ويعزز من كفاءات الأسر في المناقشة.

القضاء على الأمية ، هدف لاقت المساعي المبذولة في سبيله فشلا ذريعا... المعالجة الغير وافية لمشاكل الأمية، والفشل في تعميم التعليم بين المواطنين، أمور لها علاقة عضوية مع أوجه فشل مماثلة في السياسات المتبعة في مجالي الصحة والسكان. ضبط النمو السكاني هو الحل المضمون لكثير من المشاكل التي اتخذت أبعاد الازمة في الهند، بما فيها - مثلا - القضايا الاجتماعية البنيوية و المتصلة بالعدل الوازع والبطالة والضغط على البنية التحتية و الأهداف الأخرى التنموية.

التقرير عن الاحصاء السكاني لعام ١٩٩١م يطرح أرقاما لاتشجع على التفاؤل بالمستقبل. معدل النمو السكاني يبدو منخفضا في الولايات حيث ترتفع مستويات التعليم ومستويات الجهود التطوعية في سبيل تنفيذ برامج الدولة، الا أنه (أى معدل النمو السكاني) مرتفع بكثير في ولايات اترابراديش وماديا براديش وراجستان وبيهار - الولايات التي يشكل سكانها غالبية سكان البلاد. والمهم في الأمر أيضا أن هناك ولايات أداءها يبدو دون المستوى المطلوب في كثير من المجالات التنموية، وانها تعاني من ارتفاع نسبة الفقر، وهبوط الانتاج الزراعي، والأمية بنسب مرتفعة، وانتقاص تعبئة الجهود التطوعية لأغراض التنمية، و شيوع مشاكل التوتر الاجتماعي والعنف. هذا النمط من انماط التعليل التكاثري - على حسب مايقوله كونار ميردال - لعمل النمو لناقص، ينبغى أن يصلح من خلال الاستثمار المخطط في القطاعات الحيوية مثل التعليم والاقتصاد والبنية التحتية.

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

لمعدلات النمو السكاني ولمؤثراتها العديدة على الأزمة الاجتماعية والاقتصادية المتراكمة، علاقة وثيقة مع الصراعات الدائرة بين الطبقات. بنهوض الفلاحية (أو القومية) المتوسطة الى السلطة على مستوى الريف، قد تصاعدت الصراعات - من جانب - بينها و بين المجموعات المنبوذة، وبين الأخيرة والطبقات الرفيعة من جانب آخر. لكن ذلك على وجه العموم في ولايات - مثل اترابراديش وبيهار ومناطق معينة في ماديا براديش - حيث يوجد الفقر والنمو السكاني بنسب أرفع. ويمكن للمرء أن يشهد وضعا مماثلا في مناطق أخرى هندية ذات أوضاع بنيوية مماثلة. هذه الأوضاع البنيوية في الريف تسبب في التدفق السكاني إلى المدينة، وتؤدي بالتالي إلى استفحال الأزمة المدنية نفسها.

التنمية المدنية في حالة الهند، لها نمط غريب. انها عالية لاقصاه في المدن الرئيسية، وتغدو في طور الهبوط عندما تنتقل منها الى مدن وبلديات أصغر نسبيا. الأمر الذي يدل على أن أنشطة القطاع الغير رسمي في خلق فرص العمل مرتفعة جدا في المدن الرئيسية و عواصم الولايات، ومنخفضة في غيرها من المراكز المدنية الصغيرة نسبيا. هذه الظاهرة مسئولة عن احداث تشتق بنيوى خطير وعائد في مرده الى انتشار الغيتو في المراكز المدنية المركزية، ومؤدية في آخر الأمر الى تصاعد القلاقل والعنف والجرائم في تلك المدن. ثم هناك التجمعات القاطنة في الأحياء القذرة وضغوطها السياسية التي تصطدم بوجه مباشر مع مصالح الطبقة المتوسطة، وتؤثر بالتالي على البنية التحتية المدنية تأثيرا ورا، قدرات الاحتمال. وبما أن القروى الهندي المهاجر الى المدينة يتبنى صلاته مع موطنه في الريف، عليه فان مشاعره التعسفية ازاء حياة المدينة، وما تخلقه تلك المشاعر من عدم الاطمئنان، تنتقل عن طريقه الى القرية، وبالتالي تشدد العنف والصراع الدائر في المجتمع القروى أيضا.

منذ أزمنة في غاية القدم صارت الأنظمة الثقافية والاجتماعية في الريف والمدينة، تتفاعل - بنقيض مناطق أخرى في العالم - بعضها مع البعض. الا أن الضغوط المتصاعدة للنمو السكاني الهائل أصبحت تسفر عن افساد موازين العلاقات الاجتماعية، وتخلق - على المستوى البنيوى

-صراعات، وعلى المستوى الأيدولوجي تؤدي الى التنافر عن الدولة. الفقراء فى المدينة والريف يظهرون استخفافهم من أمر الدولة ويهتمونها باتباع سياسات متحيزة للأغنياء. فيما تجد الطبقات المتوسطة القروية تلك السياسات منحازة للرأسمالية الصناعية، وأخواتها فى المدن تشعر بان برامج الرفاهية للدولة - كمثل حجز المقاعد للطوائف المنبوذة والعشائر- تشكل خطرا على مصالحها.

التخصص الطائفي للمهنة:

بالرغم من وجود الاستمرارية فى المجالات السياسية والثقافية بين الطبقات المتوسطة فى الريف والمدينة، فان الحيز الاقتصادي جرب عدم الاستمرارية باقسي أشكالها. وبسبب التخصص المهني عاشت الطبقة الصناعية أو التجارية حياة منفصلة. العقيدة الجينية التى طرحت على السطح قيادة تجارية مهيمنة، كانت بمنأى عن الزراعة. ليس من شك فى أنه على اثر استقلال البلاد جاءت شريحة كبيرة من الصفوة السياسية من الطبقات المتوسطة والعالية المرتكزة فى الريف، الآن النخبة المهنية من أصل الريف ما زالت تنحدر من الطبقات فى قمة السلم الاجتماعي. لقد تمكنت الطبقات المتوسطة فى الريف من الاستئثار بنصيبها فى السياسة، الا أنها تخلف الطوائف الرفيعة فيما يتعلق الأمر بالحرف التقنية والمهنية أوالخدمات الادارية. ومن هنا تأتى المطالبة بحجز المقاعد للطبقات المختلفة. وفى ميادين الصناعة والاعمال ظلت الطبقات والطوائف فى أعلى الهرم الاجتماعي و وسطه فى الريف، تخلف المدنيين لا لسبب سوى أنه كانت تعوزها الخصائص التقليدية لكون الصناعة والتجارة من اختصاصات طوائف معينة.

الاتكال على الأراضي فى سبيل البقاء على الحياة والحفاظ على مستوى المعيشة الخاص بالطبقة المتوسطة والذى مازال متغيرا بفعل التغيرات الاجتماعية والثقافية، يجعل الأسر الفلاحية عرضة لضغوط مكثفة.. فبعد انقضاء جيل أو جيلين تغدو ملكية الأرض المزروعة فى الحدود المسموحة من قبل الدولة (أى بمساحة ١٥- ١٨ أكر من الارض)

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

متجزة : ولانتفاء التأهيل لاتخاذ أعمال وأشغال من خارج المحيط الزراعي، فان الجيل الناشئ من الفلاحين يجد نفسه مائلا للهبوط وحتى السقوط الى مكانة الفقر. ومن هنا فان هذا الجيل يلجأ الى العنف والراديكالية السياسية. الفلاح في بلدنا نادرا ما يقوم بجمع الأموال واستثمار الفائض منها في الأعمال أو الصناعة : وهذا ما لم يحدث حتى في البنجاب رغم كونها أولى الولايات الهندية في تحقيق الثورة الخضراء. ولايتا كوجرات ومهراشترا وحدهما شهدتا مثل هذه الاستثمارات ولكن في أقل قليل من الحالات . وهناك أيضا بعض الشواهد التي توحى بوقوع ذلك التحول (من الزراعة الى الصناعة) ففي ولاية أندرا براديش نجد بعض الفلاحين خاصة من طائفتي كاما و ردي المستقرتين في وديان نهر الجوداوري قد تنقلوا - بسبب انشغالهم في زراعة الخضار وغيرها من المنتجات التجارية - الى الانتاج الصناعي بصورة تدريجية. ومرورا بالمغامرات التجارية والعقارية. الا أن مثل هذه الحالات قليلة لحد الندرة. الحقيقة هي أن وجود فرص العمل خارج الزراعة، لاسيما في الصناعة الزراعية والخدمات والانتاج الصناعي والمهن الخ...، ضروري اذا ما أريد للمجتمع والاقتصاد الزراعيين أن يواصلوا نموا صحيحا بالرغم من الثورة الخضراء، وما ترتب عليها من نجدة قصيرة المدة .. لقد سبق وأن الحياة في القرية الهندية قد فقدت أية جاذبية خاصة بالنسبة للشباب من أهلها، كما أصبحت الحياة الاجتماعية في الريف معرضة للتمزق من جراء الصراعات الناشئة عن السياسات القومية - الطبقية واقتصاده المثقل باعباء التضخم السكاني واختلال التوازن البنيوي. وللتغلب على هذه المشكلة يجب أن ترسم خطط مدمجة للتنمية المدنية - الريفية والصناعة الزراعية. وفي حالة غياب التخطيط المدمج عن حساباتنا فان دور الثورة الخضراء (والتي سبق وأن اصبح بريقها ضئيلا لأسباب مالية و تكنولوجية) قد يكون مقصورا على تأخير أزمة المستقبل الاجتماعية والبنوية.

الأزمة المدنية

بؤادر الانشقاق الملموسة فى التجمعات الطائفية والطبقية على مستوى الريف، لها نظائر فى حالات المدن، وتتجسد فى الظروف التى يعايشها القطاع الصناعى فى المدينة الهندية. فى الفقرات السابقة استرعيانا الانتباه الى ظاهرة الهجرات من القرى نحو المدن وخطورة عواقبها. وتقديرات اللجنة الوطنية حول التمدين بهذا الصدد بالفعل مثيرة على القلق بمجئ الربع الثانى من القرن الواحد والعشرين سيكون عدد السكان قد تجاوز رقم ١ مليار (وهو اكثر من سكان الصين) و ضغوطه على المراكز المدنية (خاصة المدن الرئيسية) ستغدو وراء الاحتمال. و بتراكم الازمة فى حالات المدن ، ستتكتف الازمة - فى أغلب الظن - فى القرى الهندية.

العواقب الثقافية المترتبة على التغيرات المذكورة هي الأخرى لاتكون عوناً على تماسك النظام . صحيح أن الطبقات المتوسطة فى الريف والطبقات المهنية والمقاولة فى المدن قد أظهرت كفاءة لمسيرة الأوضاع واختراع البدائل، الا أن ذلك جاء مقروناً بتدننى قيم المسئولية الاجتماعية والرفاهية العامة والتكشف على المستويات الشخصية (القيم التى كانت فى صميم حركة التحرير بقيادة المهاتما غاندى). بخلاف أوروبا فان الطبقة المقاولة والمهنية فى الهند لاتستمد طموحاتها من اعتبارات الاثنية الخالصة ولا من الوطنية الاستهلاكية كما فى حالة اليابان.

روابط الأسرة والقرباة والمنطقة واللغة، والعلاقة مع القيادة السياسية والبيروقراطية، كانت لها أهميه مركزية فى نجاح المقاول الهندى فى كسب مدخل الى الأعمال والصناعة. على المستوى البنىوى أدت هذه الظاهرة الى اغلاق أبواب الأعمال على المقاولين الجدد، كما أنها أسفرت عن تواصل استمرارية التقليد فى عمل التحديث الاقتصادى للمجتمع .. الا أنه من عواقبها الفظيعة حقا أن اساءة استعمال الصلات السياسية التى ساعدت فى ظهور عدد كبير من الدور الصناعية، جعلت - فى نفس الوقت - المبادئ الخلقية بدون قيمة شرعية. ولكون مثل هذه الفرص والأشغال قد

تمت باستجابة الدولة فان الأخيرة وقفت وراء خلق ثقافة عديمة الوجهة، وغذت مذهب ابتغاء المنفعة غير خاضع لنظام أو قواعد... المذهب الذي نجده في زمننا الحاضر يسيطر على الأعمال والمهنة والسياسة والتعليم، ويتحكم في النظام القيمي للطبقات المتوسطة في المدينة والريف بوجه سواء، ونتيجته المنطقية هي أن الحياة العامة سمتها الرئيسية الفساد، والايديولوجيا عرضة للتهكم والاستهزاء..

الأمر آنفه الذكر خلفت تأثيرات عميقة على آداب العمل في بلدنا. فالدولة انشئت لتولى دورها في تحقيق الرفاهية العامة من خلال مبادراتها في الحقلين الاقتصادي الاجتماعي وصارت تعتبر - عن خطأ - مؤسسة تنعم على المحتالين وتستبيع المحظورات، و توفر مجالا فسيحا للصعود في السلم الاجتماعي عن طريق الاستئثار بالموارد العامة والثروات. انها دعمت عمل التوظيف دون آدابه، مما أسفر عن الاقبال على الوظائف الحكومية ولكن ليس باعتبارها فرص عمل. إن حجز نسب معينة من الوظائف للطبقات المحرومة اقتصادا و اجتماعيا، سياسة صائبة و مشروعة لأن الهدف من وراءها هو استعادة موازين القوى التي باتت طيلة قرون تعرقل دون نمو تلك الطبقات وتحسن أوضاعها، الا أن تلك السياسة أصبحت الآن تتحول - أو من شبه المؤكد أن تتحول في المستقبل - الى نوع من الامتياز الوراثي -

الطائفية - صلاتها بالحرمان والقلق :

التطورات من أمثال ماسلف ذكره خلقت في الهند فوضوية ايديولوجية بدون هدف ايديولوجي .. الايديولوجيات تستمر حتى الآن في البقاء، وتتسابق بعضها مع البعض لأجل الهيمنة. وفي هذا السياق يجوز بنا أن نخص بالذكر اثنين منها لأنهما تعكسان الأزمة التي تواجهها الهند في الوقت الحالي ... أولاها الوطنية، والثانية هي الطائفية، وكلتاها ترتبطان بالكفاح في سبيل الاستقلال منذ مدة طويلة . ايديولوجيا الوطنية التي أصبحت عديمة الاعتبار لفترة قصيرة من جراء الهزات الفاجمة عن تقسيم البلاد ، استطاعت الحفاظ على حيويتها ، الا أن الطائفية تشكل تهديدا

خطيرا لبقائها. الطائفية بمفهومها الضيق والمقصود على الصراع والتعصب بين الطوائف الدينية، لاسيما الهندوس والمسلمين، تكون في كثير من الأحيان صنعة المجموعات والقوى الاجتماعية (المتتملة بالطبقات التي صعدت حديثا الى وسط الهرم الاجتماعي في المدينة والريف) التي سبق وأن بحثنا ارتفاعها من أسفل السلم الى وسطه. العنف الطائفي يتفجر من حين لآخر في مكان بوصفه مظهرا لتأليه الاقتصاد على اعوازه الجذور الاخلاقية، وفي مكان آخر كنتيجة للانتهازية السياسية .. أسسه لاتكون في تمسك الفرد بالقيم الدينية التي كان لها دور هام في الحفاظ على تقاليد التعددية والتسامح في الهند طيلة أزمنة، والتي تستمر مصونة من الانهيار الكامل لغاية الآن. وبما أن الطائفية تتغذى من استغلال البؤس والقلق، عليه فانه يمكن احتواءها من خلال ادارة حكيمة لسياسات المساواة والرفاهية الاجتماعية لصالح الطبقات المحرومة من بين الأقليات الدينية.

والطائفية أيضا تكون تهديدا خطيرا حيثما تغدو في اصطدام مع الوطنية. معلوم عن المجتمع الهندي أنه مجتمع تعددي، وانقساماته مؤسسة على القومية والديانة واللغة والاثنية والمنطقة، ولأجل ذلك فان العلاقات الوحودية في هذا البلد ظلت دائما تستمد من مقاسمة مسترخية لمجموعة من القيم المشتركة والمهارات المهنية والتقنيات والحرف والصناعات والروابط على مستوى السوق بالرغم من تباين الديانات واللغات وغيرها. وهذا ما يمكن أن نصفه بوحدة حضارية هندية مختلفة عن الدولة الأمة. ومن هنا نرى أن الهند باتت على مدى آلاف من السنين أرضا عاشت في حضنها شعوب متعددة الديانات واللغات والثقافات في تضامن... وحكامها المنحدرون من خلفيات دينية متعددة، أيضا احترموا تلك التقاليد وحافظوا عليها ... والى التقاليد نفسها يعود الفضل في استقلالية المناطق وخضوعها للسيطرة المركزية بدرجات متفاوتة . هناك شواهد تاريخية وأخرى انثروبولوجية تشير الى ارتفاع درجات السيطرة المركزية على الأقاليم بمجئ الحكم المغولي، واحكامها اكثر فاكثر أثناء سنوات الحكم البريطاني. فحكم الاستعمار الانكليزي وما استحدثه من أنظمة مؤسسية كان لهما تأثير عزز فكرة الدولة الأمة المستمدة إصالة من الغرب. بالرغم

الوضع الاجتماعي بالهند في الوقت الحاضر

من هذا وذاك فإن الدستور الهندي وثيقة فريدة .. انها ترجع الكفة نحو التمرکز اکثر من ذي قبل، وتتضمن في الوقت ذاته جوانب مرونة فيها كفاية لنزع المركزية عن محاور الحكم.

البنية المبدئية للوطنية التي يحميها الدستور، هي بنية دولة علمانية اشتراكية ديمقراطية وملتزمة بحماية حقوق الانسان بغض النظر عن اعتبارات الأصل والديانة والجنس. والنمو الذي شهدته البلاد منذ الإستقلال على الأصعدة الاجتماعية والاقتصادية قد تميز بخصوصيات جعلت من الاجماع على مقدمات النمو واستراتيجياته التطبيقية يميل نحو الهبوط. عمل التعبئة على الصعيد الاجتماعي أسفر عن استفحال الصراعات الدائرة، الا أن التشققات لم تتبلور بعد على الخطوط الطبقية.. إنها تعم الانقسامات على أساس القومية والطبقة والديانات.

دفاعا عن التعددية:

في ظل تلك الوضعيات جاء تنامي الطبقات المتوسطة بين كل من الهندوس والمسلمين يخلق قاعدة لدعم الايدولوجيا الطائفية واذاعتها. وقد لوحظ في الآونة الأخيرة أن ذلك التطور أعطى زخمة لأحزاب سياسية ومجموعات طفيلية تبرر الطائفية علنا . انهيار شعبية حزب الكونجرس وظهور التيارات الأصولية المتصاعدة في الدول الإسلامية، والتي فسرها الطائفيون الهندوس والمسلمون خارجة عن سياقها، من الأمور التي شحذت التعصبات الطائفية. هذا الوجه من أوجه الطائفية ومضاعفاته كانت - اذا ما تناولناها في السياق البنيوي - أشد خطورة ومداومة. الجانب الطائفي هذا لا يكون مؤسسا على قوران العواطف الذي يتفجر في العنف الطائفي بفعل المصالح المفرضة، وانما تكون له مدلولات أوسع و أعمق منه . انه يشكل تهديدا لتصور الحضارة التي باتت التقاليد الهندية تربيتها منذ آلاف السنين، والتي يكون أحد مظاهرها التعددية والتسامح ازاء العقائد الدينية وأساليب الحياة المتنوعة. ذلك كله مع العلم بأن الأصولية الدينية تعكس أيضا استنكار الشرق للأنموذج الغربي للعصرية.

هذا التوجه الدينى يتخذ صورة الطائفية لدى امتزاجه بالسياسة ، ويتولى على عاتقه مسئولية سنّ القوانين الخاصة بالوطنية والتنمية الاجتماعية والاقتصادية، ولفشله فى إيضاح سبل تتبع فى ظل مثل تلك الايدولوجيا لمعالجة قضايا دولة علمانية وديمقراطية، فان استجاباته ازاء ها تكون غامضة ومشوبة بالضبابية. الطائفية من هذا النوع يمكن أن تكون أشد خطورة بالنسبة للهند التى مازالت فى مسعاها للتحول الى الدولة الأمة بالمعنى الواقعي. الأمة لا تكون دولة كمثل تصميم معماري متكامل، بل انها عبارة عن عمل تكوّن. والأصولية الدينية بتجسيدها الطائفي من شأنها أن تفسد الطريق على ذلك العمل، وتعرقل دون تكوّن الدولة - الأمة علمانية النظام.

يجوز أن يميل أحد الى اعادة هذه الأزمة - معظمها ان لم يكن كلها - الى المنهاج الذى اخترناه لأغراض التنمية منذ استقلال الهند، لكن مثل هذه الاستنتاجات فى رأينا تبدو خاطئة ان لم تكن مغلوطة ومضللة . التنمية لا تسير فى خط مستقيم.. انها عبارة عن عمل رجعى . ولو أخذنا الخيارات المتوافرة مع ما فرضته البنية الاجتماعية من الحدود والاعتبارات التاريخية بعين الحسبان لوجدنا أن النموذج التخطيطى المقترن بمبادرة الدولة، كان هو الخيار الأفضل. كون العمل التنموى قابلا للتواصل أمر يطرح نفسه تاريخيا، وبالطريق ذاته فى الغرب أيضا، وينبغى لنا أن ننظر اليه بمراعاة الاعتبار التاريخية. هناك دروس مستقاة من تاريخ التخطيط سبق وأن تبدت للعيان. ومنها مثلا: مصداقية نزع التمركز ، وتورط عامة الناس والجماعات التطوعية فى العمل التنموى والدور الحاسم الذى يلعبه التعليم (خاصة تعليم المرأة و محو الأمية) فى عمل التنمية ، والحاجة الى التخطيط المدنى - الريفي المدمج، وتطوير تسهيلات البنية التحتية، والتصنيع بمراعاة البيئة. وان الحاجة من خلق فرص العمل فى الريف والبلديات الصغيرة، و ضرورة التحرك بسرعة لتحسين ظروف الحياة فيها، أيضا من الأمور التى اكتسبت اعترافا مديدا فى الوقت الراهن. بيد أن الكثرة الكاثرة من الابداعات المطروحة آنفا، مرتبطة بعمل التخطيط برباط العضوية

التغير، الصراع والمرونة المجتمعية:

الوضعية الاجتماعية الراهنة في الهند تطرح على السطح عمليتين متضاربتين بعضهما مع البعض... أولاً : انها تخلق توترات من خلال مجموعة موسعة من العلاقات الاجتماعية المؤسسة على القومية والطبقة والاثنية والديانة الخ...وقد لوحظ منذ فترة أن الهموم الايكولوجية بمدلولاتها الجنسية والطبقية صارت تبرز بمحاذاة العمل التنموي، وتتخذ بعد أهمية متزايدة. ومن ناحية أخرى فان عمل التغيير نفسه يساهم في تقوية مسلسل من الروابط الاجتماعية التقليدية مؤكداً بذلك الطريق أن هناك في المجتمع الهندي مرونة كامنة في طبيعته تمكنه من التوافق مع التناقضات هذه القابلية للتوافق والمرونة الاجتماعية تتجذران - في غالب الظن - في العمق الحضاري للمجتمع وفي الوعي الجماعي لشعب الهند (انظر واي . سينغ، الصفحات : ١٢٨ - ١٤٨) وعن المؤسسات الاجتماعية التي أظهرت مرونة وقابلية للتوافق مع قوى التغيير والتحديث، فهي : القومية والعائلة والديانة والديمقراطية. هذه المؤسسات التي فسرت - حسب مقاييس علم الاجتماع الغربي - بكونها تجسيدا للتشبث بالتقليد ، وعرقلة - لذلك السبب - تحول دون اللحاق بركب العصرية، قد حققت ملائمة مع عمل التغيير الاجتماعي الحديث في الهند .. فالقومية قد تغيرت وتحولت الى جمعيات قومية، فيما لعب النظام العائلي دوراً محورياً في كل من تحقيق الثورة الخضراء في الريف، وتنامي الرأسمالية التعاونية على مستوى المدينة. وعن الديانة فان الهندوسية والاسلام (أهم الديانات في الهند) لم تكونا عقبة في طريق التنمية الصناعية والتجارية. ومعلوم عن الديانتين الجينية والسيخية انهما ساهمتا في التحديث الاقتصادي للمجتمع مساهمة ديناميكية والديمقراطية التي قيل عنها انها نظام يستحيل أن تتعمق جذوره في المجتمع الهندي المغلوب في أمره بالتقاليد، هي الأخرى استطاعت أن تعمق جذورها في المجتمع ذاته. ولا مجال للانكار بأن عمل الانتخابات هو الآخر أحدث ثورة في الوعي الشعبي.

صحيح أن قوى التغيير التي تتفاعل بها الهند في الوقت الحاضر، تتميز باستمرارية وتواصل ، الا أن هناك مجالات شهدت ابداعات نوعية. التوترات الثقافية والاجتماعية والسياسية المنبعثة من اعتبارات القومية

والاثنىة ومن سياسات المطالب التى تشتغل بها مجموعات المصالح المتكاثرة فى زمننا، أصبحت جزءا من هذا العمل منذ بزوغ فجر الاستقلال، لكن المهم فى الأمر أن البعد الثقافى لعمل التغيير قد اتخذ أهمية خاصة فى الآونة الأخيرة، ذلك مع العلم بأن هذا البعد لا ينعكس فقط فى مساعي المنبوزين والأقليات والنسوة لتثبيت هوياتها، وانما الأهم منه أن الثورة فى حقل الاعلام ومعها الاعلام الالكترونى والاعلام المطبوع تضيف ابعادا جديدة الى هذا العمل. كما أنه و بحدوث زخمة فى التنمية الاقتصادية، مفروض أن تشتد مظاهر عدم المساواة الاجتماعية، لكن الأخطر منه أن تغطيتها الواسعة فى وسائل الاعلام تسفر عن تحول التصورات عن عدم المساواة الى نظريات متطرفة شتى. اذن فهل يمكن للمجتمع وقابليته للتوافق والمرونة أن يصمد فى وجه التوترات الجديدة والناشئة عن عمل التغيير ؟

ما دامت هذه التوترات والصراعات تعكس نفسها فى اطار النظام المؤسسي القائم والموهوب بالمرونة، فانه يمكن ابقاءها فى حدود الاعتدال وحتى احتواءها من خلال المصالحة. الحقيقة هى أن المصالحة والطرق المؤسسية المخترعة من حين لآخر، تكون استراتيجيات مؤثرة لتدبير التوترات فى المجتمع الديمقراطى. فى الماضى نجحت الهند اكثر من مرة فى تنفيذ ترتيبات المصالحة، لكن المطلوب فى الظروف الراهنة أن تعطى المناهج المؤسسية المخترعة زخمة جديدة اذا ما أريد للصراعات المستجدة أن تعالج معالجة سليمة. واستراتيجية نزع التمركز و تعبئة المنظمات الغير حكومية، من شأنها أن تكون خطوات أولى على هذا الطريق. فى العقود الماضية لو حظ تقدم طفيف فى اتجاه هاتين السياستين. والمرجو أن يكون الحكم عن طريق البنشايث - كما هو متصور حاليا - اداة مؤثرة لتنفيذهما متى ما يتم تطبيقه بصورة كاملة. وللعلم أيضا بأن الدور المتعاظم الذى تلعبه المجموعات التطوعية والمنظمات غير الحكومية فى تعبئة الجماهير لاحقاق التغيير، هو الآخر اكتسب زخمة فى الآونة الأخيرة، و الضرورة تفرض الاستمرار فى نفس الاتجاه مستقبلا. هناك مجال للأمل بأن تكون هذه التحركات عوناً على تحقيق هدف التغيير الاجتماعى مقترنا بالعدالة الاجتماعية فى عموم الهند.

تعريب: فريد الزمان الكيراتوى

الشعر العربي الحديث في سورية

(نظرة اجمالية على بعض أعلامه)

بقلم: الدكتور محمد إجتباء الندوي

قصة الشعر في سورية ليست قصة جديدة وحديثة، فان سورية وبالأحرى بلاد الشام معروفة منذ القدم بطبيعتها الشعرية و روحها الأدبية وجمالها الفطري، بلاد الشام بلاد الشعر و السحر و الجمال، و بلاد حب وعشق و غرام وهيام ، حب للطبيعة، و عشق للفطرة، و غرام بالفن و هيام بالشعر والأدب،

فكل من خطا خطوة نحو هذه البلاد منذ أن تعرف التاريخ نراه يندهش من مناظرها الجميلة الأخاذة الساحرة و بخضرة غوطتها الشرقية و الغربية الممتدة إلى أراض خصبة واسعة، تفر العيون و تثليج الأفئدة، وتبهج القلوب و من بساطينها المثمرة و حداثتها الغنا ومنتزهاتها الرائعة و مزارعها المثرية الغنية و مصايفها المريحة الممتعة الخصبة يرتاح و يسكن و يرتع ويلعب فيها كل من ضاق ذرعا من حر المدن و سموم الصحراء يتمتع بأنهارها السبعة المتدفقة المترعة، و مياهها الصافية النقية العذبة و أثمارها اليانعة الجنية الحلوة و فواكهها الرطبة الشهية الصحية، و أكلاتها اللذيذة المشبعة و دبكاتنا الشعبية المنعشة، و يتغنى مع عنادها الجميلة المتفردة و حماماتها و يماماتها الآمنة المطمئنة ، و أما جبلها الشامخ الأبي " قاسيون " فهو مثال الصبر والثبات والرباط و حمى السكان من الغارات و الحوادث وويلات الزمن، يحكي قصص الدهر و يقول : إنه خلقه الله عزو جل و تدامن أوتاد الأرض منذ أن خلقها تعالى، و على قمته وقع أول حادث قتل لبني آدم فقد قتل قابيل أخاه هابيل، و حينما رآه جثة هامدة تحير و لم يعرف

كيف يوارى سوءة أخيه فحمله على أكتافه و الدم يقطر على قدميه ولا تزال حمرة الدم، مبعثرة هنا و هناك، و هناك على جبل قاسيون التجأ فتية الكهف إلى مغارة لاتزال آثارها باقية، وهى أحاديث تحتاج إلى الدراسة والبحث و التحقيق، يقول أهل دمشق إن مدينتهم أقدم مدينة عمرت في الدنيا، وهى روضة من الجنة اقتطعت منها لسكن جدنا آدم و حواء لكى لايشعرا فجأة بالوحشة و الغربة .

وأما شعب بلاد الشام فشعب محب وفي ودود مضياف، مرح فرح فخور، قانع آمن مطمئن ، يعطف على أبناءه و غربائه على السواء ، متعاون متناصر متعااضد مع كل من يمد يده ليجد العون و التآزر.

في مثل هذه الأجواء الهنيئة الرغيدة تفتقت الألسن و العقول، وتفتحت القرائح والقلوب، فكان الشعر وكان الأدب، و كان الجمال وكان الفن، فمن غابر الزمن تغنت بشعر ساربه الركبان واهتز به الرجال والنسوان وابتهجت به الجبال و الأنهار و الوديان.

وأنشد حسان بن ثابت فقال:-

لله درّ عصابة نادمتهم

يوما بخلق في الزمان الأول

يسقون من ورد البريص عليهم

بردي يصفق بالرحيق السلسل

و تغنى به احمد شوقي فقال:-

آمنت بالله و استثنيت جنته

دمشق روح و ريحان و جنات

ولو أننا لم نقف على الشعر و دواوينه في بلاد الشام قبل أن تفتح أبوابها و قلوبها للإسلام و العرب المسلمين؛ و إن وجدت فقطوف لانستطيع أن نقرر بها عن شعرها و أدبها ولكن الشاعر الجاهلى مر بها وأقام وتغنى في ربوعها، ثم تحولت الخلافة إلى دمشق فالتف الشعراء حول بلاط الخلافة كالأخطل و جرير و الفرزدق و لهم جولات و صولات و نقائص في ميادين الشعر، لسنا بصدد ذكرها، و قد أنجبت سورية وبلدها الصغير "المنبج" آباءعبادة البحثري في العصر العباسي ففاق

الشعر العربي الحديث في سورية

وتفوق، و المنبج نفسه قدمت للدنيا المعاصرة شاعرين عظيمين لهما مكانة مرموقة في عالم الشعر وهما عمر ابوريشه و محمد منلا غزيل، و ان نسينا فلاننسي أبافراس الحمداني شاعر بلاط سيف الدولة الحمداني و ابن عمه و نغمات أبي الطيب المتنبي في حلب الشهباء..

ولكن حديثنا الآن حديث الشعر الحديث في سورية بخاصة سورية الحالية التي هي صارت دولة صغيرة بعد الاستقلال من الإستعمار الفرنسي والانفصال عن الخلافة العثمانية، فيمكن أن نوزع هذا العصر منذ مائة سنة أو يزيد و يقل كما وزعه الأستاذ سامي الكيالي :

١- الغيبة ٢- فجر الاصلاح ٣- بدء اليقظة ٤- التفتح والانطلاق.

أما الغيبة فكانت نتيجة طبيعية لعصر الانحطاط والتخلف الذي منى به العالم الاسلامي بعد سقوط بغداد أو بالأحرى توقف العرب والمسلمين وتخاذلهم عن تسيير دفة الرقى و التقدم إلى الأمام في ضوء الكتاب والسنة و شغلوا بالترف و البذخ و أصابهم الوهن فأنحطوا وانهاروا وغطوا في سبات عميق، ولم يوقظهم إلا مدافع الأفرنج و قذائف الاستعمار و انقراض الخلافة الاسلامية، وعهدئذ طلع فجر الاصلاح فأيقظهم رجال عاهدوا الله تعالى أن يعودوا بأبناء جلدتهم إلى ماضيهم التليد المشرق و يهدوهم الى المستقبل الوضاء الزاهر وهم السيد جمال الدين الأفغاني، و الشيخ محمد عبده و الشيخ عبدالرحمن الكواكبي، والأمير طاهر الجزائري، و عبدالكريم الريفى و الشيخ محمد السنوسي و الشيخ محمد بن عبد الوهاب و الأسرة العلمية الدينية المرتبطة بعتبة الامام ولي الله الدهلوي وكان السيد احمد خان قبسا من قبساتها النيرة ، مع بعض الغيوم التي طرأت عليه.

فكانت اليقظة وكان التفتح و الانطلاق نحو العلم و الأدب والشعر والدين و الدعوة والفكر.

وبدأت بوارق اليقظة في سورية وأسسست مطبعة في حلب الشهباء قبل أن ينشئ نابليون المطبعة الشهيرة في مصر يقول الدكتور عمر الدقاق:ـ

” أسس البطريك اثناسيوس الرابع الانطاكي أول مطبعة في الشرق في مستهل القرن الثامن عشر ثم انتقلت إلى لبنان وعرفت بمطبعة الشوير“ . (١)

و قال نقلا عن الأستاذ جرجي زيدان: إن سعيد بن محمد الحلبي أسس المطبعة الحلبية في عام ١٧١٢م. (٢)

وكذلك أصدر رزق حسون الحلبي أول جريدة في استنبول سنة ١٨٥٥م (باسم مرآة الأحوال) ثم أصدر الشيخ عبدالرحمن الكواكبي وهاشم العطار جريدة الشهباء عام ١٨٧٧م،

و برز من الشعراء الرواد الذين عرفوا في بداية القرن الثامن عشر هم: الشيخ امين الجندي، رزق الله حسون الحلبي و جبرائيل الدلال الذي قال:

فلم الخضوع لذى البغاة و مالها عجا تتيه بتاجها وقضيبتها
فالجيش من أولادنا لقتالها والبذخ من أموالنا لمعيبتها
هيا إنهمضوا وبطردوا اجتهدوا فقد ساد الدمار وعم من تخريبها

والواقع أن الشعر العربي الحديث في سورية لم يبرز في صورة حديثة ناضجة حيوية له أصالة و ذاتية إلا بعد أن طلع فجر القرن العشرين وبعد أن عمت الفكرة الأدبية بفضل جهود عمدة الشعر و الأدب التي تخمرت في واحة دارالكتب الظاهرية و المجمع العلمي العربي الذي كان بأول الأمر شعبة للترجمة و التأليف أسست إثر تأليف الحكومة العربية في أواخر خريف سنة ١٩١٨م ثم حولت هذه الشعبة إلى ”ديوان المعارف“ و عين الأستاذ محمد كرد علي رئيسا لها في ١٢/شباط ١٩١٩م و فوض اليه الاشراف على أمور المعارف و التأليف وتأسيس ” دار الآثار“ و العناية

الشعر العربي الحديث في سورية

بالمكتبات، و بالأخص "دار الكتب الظاهرية" انقلب هذا الديوان بأعضائه الثمانية ورئيسه إلى "مجمع علمي" في ٨/حزيران سنة ١٩١٩م و عاهد على أن ينظر في اصلاح اللغة و وضع الفاظ للمستحدثات العصرية و تنقيح الكتب و احياء المهم مما خلف الأسلاف و التنشيط على التأليف و التعريب^(٣) و كان بجانب هؤلاء بعض العلماء و البارزين في العلم و الدين و الشعر و الأدب يوقدون مشاعل الشعر و الأدب على يقظة و بصيرة و كفاءة منهم الشيخ سليم الجندي و الشيخ عبد القادر المبارك و الشيخ جمال الدين القاسمي الذين كان لهم نصيب أوفر في القفزة الأدبية و الشعرية في سورية لا يجحد ولا ينكر، و لا ينسى أبدالدهر.

ولكن شعراء سورية في ذلك العهد كانوا ينهجون في أساليبهم وقواعدهم و قرص أنواع الشعر منهج شعراء مصر أمثال امير الشعراء احمد شوقي و حافظ ابراهيم و خليل مطران و شعراء العراق مثل جميل صدقي الزهاوي و معروف الرصافي، يقول الاستاذ احمد الجندي:-

" كانت سورية قبل بدء القرن العشرين الحالي عالة في الثقافة الأدبية و الانتاج الفني على مصر و مرتبطة بها ارتباطا أدبيا وثيقا، ولعل هذا الارتباط كان من عوامل الوحدة القومية و لبيان قوة هذه الرابطة الفنية، لا بد أن أذكر أن الشعراء الذين كانوا يحتلون الصدارة الأدبية في نهاية القرن التاسع عشر مثل شوقي و حافظ و مطران، هم الذين كانوا يمثلون الشعر العربي في كل الأقطار العربية و بالنسبة لكل الدراسات الأدبية في تاريخ الحركة الثقافية مع اضافة الرصافي و الزهاوي و الكاظمي من العراق، أما في سورية فقد كان الشعر مفقودا على وجه التقريب الا من بعض الارهاصات و المحاولات التي سرعان ما كانت تنطفئ بعد أن تومض ايماضة خفيفة كابية، كما كان أدباء لبنان منصرفين إلى اللغة و وضع معاجم مما كان له اثر كبير في حفظ التراث العربي، ولكن فن الشعر لم يكن ظاهرة مؤثرة في الوسط اللبناني الا

بعد أن ظهر شعراؤه الأفذاذ الجدد من مثل بشارة الخوري،
وشبلى الملاط، و وديع عقلش، وظهرت الحركة السياسية
الجديدة في البلاد العربية، تلك الحركة التي أخذت على
عاتقها انعتاق العرب من نير الأتراك. (٤)

وبالطبع لا يمكن أن نوافق على كل مايكتب ويؤرخ الأدباء
والمؤرخون المحدثون في البلاد العربية، فان القومية والبعث العربي
والانعتاق من نير الأتراك كلمات وألفاظ طالما ردها الاستعمار وأعوانه
ولا يزال البعث العربي على أساس القومية و الدم و العرق و التراب حلما
يراود خيالهم و أذهانهم و قد شاهدوا نتيجة وحدة مصر و سورية و ذاقوا
مرارتها و لم تدم الا أقل من سنتين لأنها قامت على مصالح مادية سياسية
بحثة وهؤلاء الكتاب القوميون يغمضون عيونهم عن الحقائق الجلية الباهرة
بأن الاسلام وحده حباهم المجد والكرامة والعظمة والسيادة، والأتراك
حرسوا حماهم و دافعوا عن ديارهم و كيانههم وأعراضهم مئات السنين لأنهم
كانوا مسلمين و لأنهم كانوا يحبون العرب ويحترمونهم ويسهرون على
المقدسات الإسلامية التي توجد في بلاد العرب و من من الناس ليست له
عثرة و ليست له كبوة و ليست له خطايا و زلل و هناك من العرب المؤمنين
من يعترف بخدمة الأتراك و يقدر جهودهم، يشير إليه أحد الكتاب فيقول :

”كانت هناك فئة تتعاطف مع الحكم التركي لأنه دولة “ الخلافة
وبقايا العظمة الاسلامية وكان يمثل هذا التيار الأمير شكيب ارسلان ،
ومحمد كرد علي و بدر الدين النعساني الذي يخاطب الأتراك بقوله :-

أحبكم حب من يدري مواقفكم في خدمة الدين والاسلام والحسب
مهما يكن من هنات بيننا فلنا معكم على الدهر عهد غير منقضب

وكان الاستاذ عمر ابو ريشه يعتب على أعوان الاستعمار والاستبداد
الذين سيماهم “ الانتهازية “ قبل أن يعتب على الاستعمار نفسه :

لا يلام الذئب في عدوانه إن يك الراعى عدوا والغنم

الشعر العربي الحديث في سورية

وقد كانت مساهمة كبيرة فعالة للحركة الاسلامية في العالم العربي كله في اليقظة و التنوير وإنعاش الأدب و الشعر كما سنرى في نماذج شعرية لبعض الشعراء الفطاحل مثل الأستاذ عمر بهاء الاميري والأستاذ محمد محمود الحسناوي و أما الشعراء الذين ذاع صيتهم و كافحوا وناضلوا وساهموا في انهاض الشعر و الأدب و الثقافة أحصاهم الأستاذ احمد الجندي و سامي الكيالي والدكتور عمر الدقاق و غيرهم كما يلي: الأستاذ : محمد البزم، خير الدين الزركلي، و شفيق جبري و خليل مردم بك و بدوي الجبل و عمر ابو ريشه و نزار قباني و بدرالدين الحامد و رفيق فاخوري، يقول عنهم الأستاذ الجندي:-

”تسعة من الشعراء الموهوبين لكل واحد منهم لون ونفس“
خاص به ولكل شاعر منهم يمثل اتجاهًا فنيًا هدته اليه
عبقريته وقادته في طريقته سليقته. (٥)

هذه هي قائمة الشعراء نفقد فيها اسماء شعراء فطاحل أمثال الأستاذ عمر بهاء الأميري و انور العطار و الذين جاؤا من بعدهم لم يكن شعرهم أقل تأثيرا و أقل سحرا و جمالا و فنا من شعر اولئك الأفاضال الذين ذكروا في القائمة لأسباب و سيكون لنا حديث عنهم فيما بعد باذن الله تعالى.
لا يسعني المجال هنا أن أتحدث عن جميع الشعراء الذين ذكرناهم ولكن سأحدث عن اثنين أو ثلاثة منهم على سبيل المثال.

فان الشاعر الذي ثار على الاستعمار و زلزل أقدامه و أقض مضجعه نفى عن البلاد، وكان موهوبا ذا قدرة شعرية قوية وكفاءة أدبية نادرة ترك تراثا ضخما في الشعر و النثر وأحسن وأجاد ألا وهو الأستاذ خيرالدين الزركلي نعرفه جيدا بكتابه ”الأعلام“، وله دواوين شعر و مؤلفات أخرى، لو انقطع الى الشعر وحده لكان أكبر شاعر في عصره بفنه و جماله و شعره و تأثيره ، فتغنيت بشعره دمشق و سورية كلها و حاربت الاستعمار الفرنسي بايحاء من نغماته، ولد في بيت علمي و ديني بدمشق عام ١٨٩٢م (٦) وتربى وتثقف فيها، و تعلم اللغة الفرنسية في كلية لاثيك في بيروت، و ارتبط ”الرابطة الأدبية“ التي أسسها الأستاذ محمد كرد علي و بدأ يخدم العلم

والأدب و الأمة و الوطن، و أصدر جريدة " المفيد " كان يكتب فيها افتتاحية و مقالات تقذف ناراً و قذائف على الاستعمار الفرنسي والانكليزي، وفتفتت شاعريته فكان له لون و أسلوب روع الاستعمار و خوفهم و احتل الجنرال الفرنسي غورو دمشق فانتقل الزركلي إلى عمان ومنها إلى فلسطين، فحكم عليه بالاعدام غيابيا فلما سمع عن هذا الحكم الجائرنظم قصيدة ، إليكم بيتان منها:

نذروا دمي حقدا علي وفاتهم أن الشقى بما لقيت سعيد
الله شاء لي الحياة و حاولوا مالم يشأ و لحكمه التأيد

بقى الزركلي في فلسطين قلقا مضطربا متألما على ما يحدث في وطنه من قبل الفرنسيين من الدمار و الفتك و البطش وكانت حركة التحرير تقاوم الاستعمار، والزركلي يناصره من الغربة و يشجعها بشعره و كتاباته إلى أن توقدت شعلة التحرير في عام ١٩٢٥م من الجبلين الدروز والعلويين و الحوران فأثارت الفرنسيين و انتقموا من سكان دمشق الآمنين نساء و أطفالا و شيوخا وأقاموا مجزرة أدمعت العيون دماً، و نظم أحمد الشوقي قصيدته رثاء على هؤلاء الأبرياء أذكر أبياتاً منها:-

سلام من صبا بردى أرق ودمع لا يكفكف يا دمشق
إذا رمن السلامة من طريق أتت من دونه للموت طرق
ليليل للقذائف و المنايا وراء سمائه خطف و صعق
إذا عصف الحديد احمرّ افق على جنباته و اسودّ افق

و سمع خير الدين الزركلي عن هذه المجزرة وعن هذه المأساة المفجعة فلم يقر له قرار و بكى قلبه و أدمعت عيونه و تحولت الدموع إلى أبيات تسللت إلى دمشق فازدادت ألماً و حزناً و حماسة و شهامة، يقول أديب العربية الكبير و الكاتب الاسلامي العظيم الأستاذ علي الطنطاوي في "ذكرياته" أنه كان آنذاك طالبا جاء إلى المدرسة صباحاً فقرأها متغيرة يسودها حزن و غضب و سخط، كان أصغر طالب سنا في المدرسة و لكنه أجراً و أرفع صوتاً، كان مندهشاً بهذا المشهد إذ ناوله أحد الأساتذة ورقة فقرأها

الشعر العربي الحديث في سورية

ولم يملك أن صعد مصطبة و بدأ ينشد تلك الأبيات بقوة و حماس و صوت
جهوري فأقام الدنيا وأقعدها، أغلقت المدرسة وألقى القبض على بعض
الأساتذة و الطلبة من قبل السلطة الفرنسية الحاكمة يقول الأستاذ
الطنطاوي : إن قصيدة خير الدين الزركلي أقوى وأعمق تأثيراً من قصيدة
أحمد الشوقي، لأن المأساة كانت مأساة الزركلي و الفجيعة فجيعة في أهله
و ذويه. (٧)

يقول :-

الأهل أهلي والديار ديارى	وشعار وادي النيربين شعاري
إن الدم المهرق في جنباتها	لدمي و ان شفارها لشفاري
دمع لما منيت به جارٍ هنا	ودمي هناك على ثراها جاري
يا وامض البرق اطمئن و ناجنى	ان كنت مطلعاً على الأسرار
ما ذاهناك فان صوتاً راعني	والصوت فيه جفوة الازعار
النار محذقة بجلق بعد ما	تركت (حماه) على شفيرها
تنساب في الأحياء مسرعة الخطا	تأتي على الأطمار و الاعمار
والقوم منغمسون في حماتها	فتكأ بكل مبرء صبار
الطفل في يد أمه غرض الأذى	يرمى وليس بخائض لغمار
والشيخ متكئ على عكازة	يُرمى وما للشيخ من أوزار
صبرت دمشق على النكال لياليا	حرم الرقاد بها على الإشفار
لهفي على المتخلفين برحبها	وكيف الفرار ولات حين فرار
يتربعون الموت في غدواتهم	واذا نجوا فالموت في الاسحار

إن القصيدة ملأت قلوب القانطين رجاء و أملاً و نفخت في قلوب
الشعب السوري المناضل روحاً جديدة قوية انطلقت إلى الحرية
والاستقلال و أخيراً انتزع الحرية من نير الظلم والاستعمار الفرنسي
الفاشم، و لكن الزركلي نفى من فلسطين أيضاً من قبل السلطات الانكليزية

و التجأ إلى مصر و أنشأ مكتبة وبدأ يُعد في عام ١٩٢٧م موسوعته "الأعلام" و أكملها في سنة ١٩٥٧م في عشرة مجلدات ضخمة، و ألف كتباً أخرى وانتخب عضواً في مجمع اللغة العربية بالقاهرة و المجمع العلمي العربي بدمشق ، و وجه اليه الملك عبد العزيز آل سعود دعوة للقدوم إلى المملكة العربية السعودية ليجعله مستشاراً عام ١٩٣٤م و ألف هناك سيرة الملك بعنوان "الوجيز في سيرة الملك عبدالعزيز" ليس الكتاب سيرة رجل فحسب بل هو وقائع عهد بكامله ، و تألق الزركلي نجماً في سماء الشعر والنثر والسياسة و الاجتماع و العلم و الادب إلى سنة ١٩٧٦م ثم أفل ، وقضى حياة حافلة كتابة و نقداً و خدمة و تضحية و فداء ، كان ينتمى إلى مدرسة القدماء المعتدلين و ينهج منهج أحمد شوقي في الشعر.

عمر ابوريشه :- و أختار شاعراً آخر ينتمى إلى المدرسة الواقعية في الادب ، من أهدافها الاقتراب إلى الحياة والحكاية عن مشاكلها و مسائلها وآلامها وأفراحها بالحفاظ على الشعر العربي هيئة و صورة و قاعدة ثابتة وهو الأستاذ عمر ابوريشه، و يعتبر الأستاذ ابوريشه من الشعراء الرومانسيين فيه الروح الملوكية و الاعتزاز بالنفس و الافتخار بتراثه التقليد و الانتفاع من الجديد الطريف.

ولد الأستاذ عمر ابوريشه في سنة ١٩١٠م (٨) ببلدة "المنبج" بلد الشاعر العباسي أبو عبادة البحتري في سورية لأن أباه كان قائمقام البلدة من قبل الخلافة العثمانية، فعاش في بيت الحكم و المال و الثروة كانت أسرته انبثقت من الحى القديم بنى طي، قبيلة الشعر والأدب و الجود والسخاء، و كان عمر متحلياً بهذه الخصائل الحميدة طيلة حياته، كانت دراسته عالية يعرف اللغات العربية والتركية و الفرنسية ، والانكليزية وكان قد ترك ديواناً في اللغة الانكليزية ايضاً ولم نقف على أنه كان قد قرض الشعر في اللغتين التركية و الفرنسية ! ذهب بعد أن تخرج في الجامعة الامريكية ببلبنان لينال شهادة الكيمياء في انكلتره عام ١٩٣٠م ولكن الشعر والأدب و الدعوة الى الاسلام جعله يؤلف حلقة في مسجد لندن ويترك الكيمياء وينتقل إلى باريس و أخيراً يعود إلى حلب و يساهم في تحرير البلاد، لم يطمئن من سياسة زعماء البلاد بعد الاستقلال فينتقد

ويشير عليهم بأمور لم تحظ بالقبول. مع ذلك عينته الحكومة السورية سفيرا لها، ف قضى فترتين في بلادنا الهند، ارتبطت بينى وبينه وشائج الاعجاب بشعره وخلقه ، فدعوته مرة إلى حفلة النادي الأدبي بالجامعة الملكية الإسلامية بدلهي. فجاء و ألقى قصائد جميلة و أبياتا من ملحمة الشهيرة عن الاسلام و تاريخه، هز النفوس وأبهج القلوب، كان شاعرا قديرا موهوبا ساحرا بحروفه وكلماته و معانيه و أهدافه و القاءه القاء عجيبا يسحر سامعيه و قال عن مآثر و آثار الهند قصائد منها تاج محل وكهاجوراؤ، كان أبو ريشه يقدم بشعره صورة حية متحركة لكل موضوع يتناوله و يحرك العواطف و يهز النفوس بحيث يجعلها تساير و تعايش مع الشاعر وذلك من قدرته النادرة القوية فى صوغ الشعر و قرضه، لذلك يعتبر من أكبر شعراء العصر شعراً و نقداً و مادةً و تصويراً و فناً، اقرؤا معي أبياتا من شعره يقول بعد الاستقلال من فرنسا:-

يا عروس المجدتيهى واسحبي
في مغانينا ذبول الشهب
لن تري حفنة رمل فوقها
لم تعطر بدماء حر أبى

يذكر أمته فيقول:-

أمتي، هل لك بين الأمم
منبر للسيف و القلم
أتلقاك و طرفي مطرق
خجلاً من أمسك المنصرم
الأسرائيل تعلو رأية
في حمى المهد و ظل الحرم
رب " وا معتصماه" انطلقت
ملأ افواه البنات اليتيم
لامست أسماعهم لكنها
لم تلامس نخوة المعتصم

أمتي ! كم صنما مجدته
لم يكن يحمل طهرالصنم !
لايلام الذئب في عدوانه
إن يك السراعي عدوالغنم
فأحسبي الشكوى فلولاك لما
كان في الحكم عبيد الدرهم

ويقول عن كهاجوراؤ:-

من منكما وهب الأمان
لأخيه، أنت أم الزمان
شقيت على أعتابك الغارات
وانتحررت، هو ان

ويقول:-

كاجراو ! عفوك ، ليس لي
مني على حلمي إثم
أولى فأولى، أن تموت
طيوفه خلف الجفان
كاجراو !! لولا العجز
و الحرمان ، ما كان الجبان

لو كان المجال يسعني لبقيت أكتب عن الشعر السوري الحديث
الحلو العذب فانه شعر عن بلد طالما عشت بين ظلاله الوارفة سنوات
ونهلته من منابعه العلمية والأدبية، و الآن أعرج إلى نوع آخر من الشعر
بايجاز لم يجد عناية و لفتة و اهتماماً من مؤرخي الأدب المعاصرين لأنهم مع
قيمه الشعرية الأدبية الرائعة غضوا الطرف عنه، و فيه الروحانية
والربانية والطهر و الصفاء و الصدق والواقع واقع الحياة التي يعاشها
الشعب العربي والاسلامي اليوم وهو شعر الاستاذ عمر بهاء الأميري الذي
ولد في حلب الشهباء (مدينة سيف الدولة الحمداني وابي فراس الحمداني
والمدينة التي غرد فيها ابو الطيب المتنبي أجمل قصائده) في سنة ١٩١٨م

الشعر العربي الحديث في سورية

و تلقى دراسته الابتدائية والثانوية فيها ومنها ارتحل إلى باريس فاختص في جامعة سوربون الأدب و فقه اللغة و عاد إلى الوطن فالتحق بكلية الحقوق بجامعة دمشق و نال شهادة المحاماة، و بدأ حياته مديرا للمعهد الاسلامي بدمشق درس فيها الأدب والاجتماع والحضارة و حظى بحب الطلاب و الدارسين ، ثم مارس المحاماة والقضاء فكان مثال المحامي والقاضي في الدفاع و القضاء والعدل و احقاق الحق و ابطال الباطل، ومن ثم عين سفيراً للبلاد في باكستان وهناك تعلم اللغة الأردية وقرأ شعر الدكتور محمد اقبال و تأثر به ، و بذل أقصى جهده لنشر اللغة العربية في باكستان ثم نقل سفيراً إلى المملكة العربية السعودية فكان سفيراً نشيطاً عمل لخير بلاده و النصيح للعرب و المسلمين و عاش في رحاب الحرمين الشريفين الطاهر و تمتع بنفحات قدسية مباركة، و عاد إلى بلاده لينقطع إلى البحث و الدراسة و الدعوة و التوجيه الإسلامي، و كان يهتم بشئون العرب و المسلمين و بخاصة قضية فلسطين التي اشترك في الجهاد عام ١٩٤٨م وكان في الكتيبة التي كادت تحتل تل أبيب لكن الخيانة و الغدر من قبل الإستعمار و أذنبه حالت دونه و أخيراً سافر بدعوة من المملكة المغربية إليها ليكون أستاذ الأدب و الحضارة و التيارات الحديثة في جامعة فاس و دار الحديث الحسنية بجامعة القرويين، فأفاد و أنتج و خط قلمه السيال و قلبه المتفتح الشفوق مؤلفات و دواوين وهي من أروع ماكتب في الموضوع بهذا العصر، و توفي في شوال الماضي بالمملكة العربية السعودية و دفن بالبيقيع رحمه الله رحمة واسعة.

الأستاذ الأميري حظيت بلقائه في دمشق بمصلى العيد عام ١٩٥٧م و أنا في ملابس هندية فحدثني باللغة الأردية السليمة الفصيحة فاستغربت و علمت فيما بعد أنه الأستاذ الأميري كان سفيراً في باكستان، رأيت فيه الخلق النبيل والحديث الحلوا لعذب و الحنان و الحب و الأخوة الاسلامية الصادقة ثم قرأت له و سمعت منه قصائد جميلة و مقطوعات عظيمة رائعة وكان ابنه البار الأخ الفاضل الشاعر الأستاذ احمد البراء الأميري زميلاً لي وجاراً و أخاً وصديقاً لا أنسى فضله وكرمه و أخلاقه العالية الفاضلة، كثيراً ما جلست معه و استفدت في بيته العامر مع والده الجليل الأستاذ الأميري

رحمه الله، كان الأستاذ عمر بهاء الأميري من أعظم الشعراء في هذا العصر وله عشرون ديوانا مابين مطبوع ومخطوط، منها مع الله، ألوان طيف، من وحى فلسطين، أشواق و اشراق، ابي وامى، ملحمة النصر، الأقصى، فتح القمة.

يتجلى في كل بيت من شعره و مقطوعة من ديوانه الفن الرفيع والجمال البديع، و الروحانية الشفافة، و القدرة الشعرية النادرة قل مانجدها في شعر معاصريه، فان الشعر الذي قرضه الأستاذ الأميري كان صدى لقلبه ملؤه الحب والود و التجربة النفسية و الهمسات القلبية الجياشة، و اقرؤا معي يقول:-

كلما أمعن الدجى و تحالك	شممت في غوره الرهيب جمالك
و ترائت لعين قلبي برايا	من جمال، آنست فيها جمالك
وترامي لمسمع الروح همس	من شفاه النجوم يتلو الثناك
و اعتراني توله و خشوع	و احتواني الشعور أني حيالك
ما تمالككت أن يخر كياني	ساجدا واجدا، ومن يتمالك؟ (٩)

تعبيرات رائعة جميلة تتألق في ألفاظ تكون أوتارا تترنم و تتنغم وتناجي الخالق الذى يخضع الشاعر ساجدا له مناجياً، وهى ألفاظ طريفة وخيالات غريبة، يقول الأستاذ القاضي عبد الرحمن الأرياني :-

” إن عيون القلوب، ومسامع الأرواح و شفاه النجوم ، استعملات جديدة و تعبيرات جميلة “ . (١٠)

من مميزات جمال التعبير و فنه للأستاذ الأميري أنه يأخذك معه بقصائده و مقطوعاته إلى متحف فيها أجرام و رسوم و صور و لكنها حية تتحرك و تتفاعل معك و أنت تراها كأنها معك تمشى و تجري و تناجى وتناغى، و تشعر بأنك مع أشياء بديعة نادرة جديدة لم تعثر عليها من قبل، و يشير اليها الاستاذ القاضي الأرياني فيلخص مظاهر الإجابة و الإبداع

في شعره و يركز علي النقاط التالية:-

” التجديد في الفكرة، الواقعية في الفكرة و الأسلوب و التجربة، التجديد في الصورة والمعاني و القالب، ملاحظات متفرقة” ففي الفكرة نلاحظ الصفاء الروحي، و السحر النفسي، والسمو يتحول إلى ايمان و روحانية رقيقة رفاقة ترتفع عن الماديات بعيدة عن النفور و الشقاء، وقريبة من الملائكة و أرواح الصالحين و الصديقين ، يقول:-

أى سرّ يؤدي بدنيا حدودي	كلما همت في تجلى سجودي
كيف تذر و سبحان ربي قيودي	كيف تجتاز بي وراء السدود
كيف تسمو بفطرتي و وجودي	عن مفاهيم كوني المعهود
كيف ترقى بطينتي و جمودي	في سماوات عالم من خلود (١١)

يشعر الأستاذ الأميري القارئ معه بهذا السمو و الراحة والطمأنينة والفرحة و الهناء تحت ظلال الايمان الوارفة، يعتبر الشعراء المحدثون والأدباء المعاصرون بأن الشعر لابد أن يكون فيه التجديد و التركيز على الواقع و وقائع المجتمع و مشكلات البيئة و الحكاية عن التجربة و،و، و إلى ذلك فاننا نرى في شاعرنا الأميري كل هذا و أكثر من هذا حينما نقرأ دواوينه فيحكي عن التجديد، عن الواقع ، عن المجتمع ، عن فلسطين عن مشاكل الأمة، عن التجربة و عن نفسية القارئ والبيئة وقد أسهب الأستاذ القاضي الأرياني في بيانه وايضاحه فقال ” أما التجديد و الإجابة في الصورة و المعاني و القالب، فاننا أولا نعني بالصورة والكلمات التي نقل بها الشاعر أحاسيسه و الجمل و التعبيرات التي صورلنا بها تجاربه، ونستطيع أن نؤكد من أول وهلة أن الشاعر مجدد في هذا الجانب كل التجديد، فمن الناحية الموسيقية نجد لكلماته رنيناً موسيقياً عذبا، ونجد لها انسجاما و تكاملا حتى إنها تكون معاً سمفونية عذبة رقيقة، ومن الناحية الياحائية نجد لكلماته احياء جميلا و اثرا في النفس عميقا يصعب تفسيره وتصويره، و في كثير من الأحيان يأتي الياحاء الجميل في كلمات الشاعر لكونها مستعملة في القرآن الكريم ، فقد ترسخت معانيها في النفوس

وتمكنت روعتها في القلوب، ومن هنا يكون الأثر في نفس القارئ والسامع:-

مع الله في الفلك المستطير	وفي الشمس تجرى إلى مستقر
مع الله في البحر ملح أجاج	مع الله في سلسبيل النهر
مع الله في نسمات الريا	ح اللواقح تخطر بين الشجر (١٢)

و شاعرنا الأميرى عاش المجتمع المعاصر و أدرك الأخطاء و الأوزار والأحزان فأشار و نبه و عاتب ونصح و حذر أمتة و أمة الاسلام و بخاصة بفلسطين و قضيتها و النكبة و مكائد الأعداء و قد رآها بأم عينه فنظم قصائد و صدرت باسم "من وحي فلسطين" فصورها في قصائده كأنها ماثلة بين يديكم وهو لا يضاهيه شاعر في عصره بهذا الفن و التصوير بحيث يشعر القارئ أو السامع بأنه في فلسطين و قضيتها قضية هو بالذات يقول:

"فلسطين" يا آية الله في	الوجود، و يا روضة من سناء
مقام "الخليل" و عزالمقام	و جلّ "الخليل" ابو الأنبياء
وحضن "البتول" و محرابها	ومهد "المسيح" صفى السماء
و مسرى رسول هدى العالمين	و معراجہ الفذ يعلو العلاء

و يقول مخاطباً بفلسطين حينما سمع عن العدوان عليها بحرقه و لهفة	يا "فلسطين" يا تراث النبوة
يا لسان المجد الأثيل المَفوّة	لا يَضُرِّكَ العدوان مهما تمادى
إن هذا العدوان مبعث قوة	أمة العرب في ركابك هبت
تُلْقِمُ العَاقِي الزنيم عُنُوّه	والأباة الكماة تهتز ثأرا
كلما معرج الرسول تَأَوّه	فَأَفَقَى البغى في عيون ذويه
سوف يحميك يعزبى المروّة	

كان الشاعر العبقري الفذّ في الجزائر يشارك عيد الجهاد، و صادف نفس اليوم ذكرى حريق المسجد الأقصى فقال مرتجلا الأبيات التالية:-

يُجلجلُ الحق و الأكوان آذان	بأن آية هذا النصر ايمان
صوت من الله قد أملئ إرادته	فهب يسعى لها شيب و شبان
كان الجهاد عريقا في ضمائرهم	كما تفاعل في الأعماق بركان
فحين نادى أدان الله واشتعلت	وغى، تلاحم ايمان و كفران
وحصحص الحق في الميدان وانطلقت	كتائب الله حتى اندك طغيان (١٣)

الشعر العربي الحديث في سورية

إنها تجارب الشاعر وأحاسيسه عايشها فتجلت في شعره في أروع وأبدع ما ترسمها ريشة الفنان و المصور كأنك تراه و تشاهد وهي ماثلة أمام عينك .

و ختاماً أزين كلمتي هذه بانطباع استاذ فاضل يربطه مع الشاعر الأستاذ الأميري رابطة الأخوة و الدم و الزمالة والمولد و الموطن، وهو شاعر موهوب قدير مطبوع بارع أستاذنا الفاضل الدكتور عبدالقدوس أبو صالح أستاذ الأدب العربي في جامعة الامام محمد بن سعود الاسلامية بالمملكة العربية السعودية ونائب رئيس رابطة الأدب الاسلامي العالمية:

” يبدو ذلك في دواوينه (الأستاذ عمر الأميري) الكثيرة المنشورة والمخطوطة، و في طبيعة شعره و سماته المميزة، بل يبدو في حياته الخاصة واضحاً لكل من كان قريباً منه ، فقد كان يرسل شعره على سجيته، و يرتجله أحياناً ارتجالاً، و ربما كنت أهاتفه فيقول : ” اسمع هذه الأبيات التي تبادرت لساني الآن، و كأنما عناه ابو العتاهية عندما قال عن نفسه:

” لو شئت أن أجعل كلامي شعراً موزوناً لفعلت ”
وقال: ” و أخيراً فلنقل في هذا الشاعر العظيم و الأميري النبيل
أبي البراء ما قاله الثعالبي من قبل في الأميري النبيل شاعر حلب
القديم أبي فراس ” اللهم ارحم تلك النفس الزكية ” . (١٤)

الهوامش :

- ١- فنون الأدب المعاصر في سورية ص ١٢
- ٢- المصدر السابق ص ١٢
- ٣- مجلة المجمع المجلد ٢ الجزء ١٢ ص ٣٥٤،
- ٤- شعراء سورية ص ٦-٧
- ٥- نفس المصدر ص ١١
- ٦- ذكر الأستاذ أحمد الجندي بأنه ولد في سنة ١٨٩١ م
- ٧- ذكريات ج ١
- ٨- و قال الأستاذ الجندي أنه ولد في عام ١٩٠٨ م
- ٩- ديوان مع الله ص ٥١
- ١٠- ملحق صحيفة الرائد ص ٣١
- ١١- سبحان ربي الأعلى ص ٩٧
- ١٢- ديوان مع الله ٣٢، و ملحق الرائد ص ٣٠
- ١٣- من وحى فلسطين ص ١٥٠
- ١٤- الأميري كما عرفته ، الصحوة ص ٩٠- ٨٦

القصة :

تعريفها، و عناصرها، وأنواعها

بقلم : الدكتور شفيق أحمد خان الندوي

القصة بمعناها العام عبارة عن السرد و الإخبار، وهي كأداة للمتعة، قديمة قدم الإنسانية نفسها في اللغة العربية و في معظم اللغات الحية؛ إلا أنها لم تبق على حالها في العصر الحاضر بل و إنها تطورت تطورا ملحوظا فاحتلت مكانة عالية و مرموقة في الآداب العالمية، وأصبحت سيدة الفنون النثرية ومرآة للمجتمع و وسيلة للتعبير عن الحياة بتفصيلاتها و جزئياتها، و من أبرز وظائفها معالجة المشكلات النفسية و الاجتماعية و تصوير المجتمع و حكاية آلامه وآماله. و لقد حلت القصة محل الشعر حاليا وصارت بمثابة ديوان العرب لدى كثير من المثقفين فإنهم يعتبرونها صورة للتاريخ و يقولون إن الفرق الوحيد بينهما هو أن القصة إنما هي صدق و صواب غير أسمائها و أزمائها بينما التاريخ هو علم مليء بالأغلاط والأكاذيب ماعدا الأسماء و الأزمان المذكورة فيه، هذا بجانب و بجانب آخر فإنها تؤدي دورا مهما في التربية و التعليم و لاسيما في تقوية اللغة وتحسين القدرة على التعبير و تنمية المهارات اللغوية العامة ولذلك فإنه من الواجب أن نهتم بدراسة القصة وماهيتها دراسة متأنية.

فالقصة لغة هي تتبع أثر أو آثار و ذلك لأنها مشتقة من قص يقص قصا وعلى ذلك قص عليه الخبر أي حدثه به و قص أثره أي تتبعه شيئا فشيئا وكما قال جل و علا في سورة القصص: قالت لأخته قصيه. و يقال

خرج فلان قصصا في أثر فلان أي مشى خلفه متبعا لآثارها قصصا. فالقصص إنما هو يتقصص خطأ على بساط الرمال و في مسارب طريقه للحياة حتى يعرف كيفية مصير الأقدام. (١)

أما اصطلاحاً فإنها حكاية نثرية طويلة أو قصيرة تستمد وقائعها من الخيال أو من الواقع أو منهما معاً؛ وذلك بموجب مفهومها الفني الخاص في العصر الحديث بصفاتها وليدة العصر. ولها عناصر وأنواع ذات أصول مضبوطة. و يمكننا أن نقول أن القصة في أدبنا العربي الحديث ترجع إلى مصدرين أولهما عربي قديم يتمثل في قصص القرآن و ألف ليلة وليلة والمقامات وغيرها وثانيهما عربي حديث إثر احتكاك الشرق بالغرب وتأثره بالآداب الغربية. و يحددها النقاد بأنها حكاية حوادث و أعمال وتصوير شخصيات بأسلوب مشوق جذاب ينتهي إلى غاية مرسومة تنطوي على عناصر معينة ولا تستوي حتى تتوافر لها تلك العناصر و نشرحها كمايلي:

عناصر القصة شروط جودتها:

١ - المضمون أو الحدث :

وهو المادة أو الحكاية التي تتألف منها القصة، يبدعها المؤلف من خياله عموماً أو مما وقع له في الحياة أو عرفه بطريقة من الطرق و يقدمها بصورة متعة.

٢ - الأشخاص

يقصد بهم الأشخاص والأبطال الموجودون في القصة و قد تكون الشخصية من الحيوان كرمز يصف عما وراءه من شخصية إنسانية تستهدف من ورائها العبرة أو الموعظة كما في كلية ودمنة و القصص التعليمية الأخرى. و يجب توفر شروط في الشخصية لكونها ناجحة في القصة وهي كالآتي:

(أ) أن تكون بعيدة عن التناقض.

(ب) و تكون حيوية و فعالة مؤثرة و متفاعلة مع الأحداث و متطورة

بتطورها من أول القصة إلى آخرها و تؤثر في تصوير موقف من المواقف.
(ج) و يوجد فيها صراع أو احتكاك فيما بينها و بين الآخرين. (٢)

٣- البيئة

والمراد بها الزمان و المكان و الجو العام المحيط بها. يخضع الكاتب شخصياته للبيئة التي تتناسب و مثال ذلك رواية 'زينب' لهيكل التي يستهدف من خلالها تصوير بيئة ريفية من خلال حب ساذج قروي بسيط.

٤ - الهدف من القصة :

ولا بد لكل قصة جيدة من هدف مكنون مع المتعة و الجمال تسعى إلى تحقيقه، يدير الكاتب قصته حوله، و تتجلى من خلالها وجهة نظر في الحياة و تفسيره لها و نقده كذلك، و الفنان القدير يحرص كل الحرص على سلامة قصته من الناحية الفنية إلى جانب مراعاته الهدف الجيد لأنه بذلك يكون أشد تأثيرا و أقوى فنا.

٥- أسلوب القصة:

هو عنصر حيوي و مؤثر أشد التأثير في القصة و المراد به طريقة الكاتب في استخدام كلماته و جملة و تراكيبه حقيقية كانت أو مجازية، فما لم يكن للقصة أسلوب مميز موافق لأذواق القراء أو المتلقين، لم تكن القصة ناجحة. وعلى ذلك فإنه يجب أن يسأل الكاتب نفسه: من سيقراً هذه القصة وما مستواه اللغوي و الأسلوبي و الثقافي، و هل يستطيع أن يفهم و يستمتع بالأسلوب الذي استخدمه؟ و ذلك لأن الأسلوب يلعب دوراً مهماً في جذب انتباه المتلقي إلى قراءة القصة و تحبيبها إلى الجماهير و المراد به عادة اللغة و يمكن استخدامها في أساليب مختلفة مع المحافظة على الفكرة مثلما قام أحمد نجيب بتبسيط بعض حكايات كليله و دمنة و نشرها عن دار الشرق بيروت و القاهرة، بكتيبات جميلة، وكان قد تم عرضها على يد عبدالعليم إبراهيم في كتابه الموجه الفني من قبل ، بأسلوبه الخاص مثل حكاية سلحفاة و بطتين و مغامرات الأسد والأرنب و نحوهما.

٦- الحبكة:

الحبكة معناها اللغوي هو الشد و الإحكام و تحسين أثر الصنعة في الثوب و إجادة نسجه، و التحبيك: التوثيق و التخطيط و قد وصف الله السماء بالإحكام فأقسم : و السماء ذات الحبك (الذاريات :٧). والحبكة كمصطلح أدبي عبارة عن إحكام بناء القصة و مفهومها أن تكون حوادث القصة و شخصياتها مرتبطة ارتباطا منطقيا يجعل من مجموعها وحدة متماسكة الأجزاء ذات دلالة محددة وهي تتطلب نوعا من الغموض الذي تتضح أسرارها في وقتها المناسب^(٣). إنها طريقة المعالجة الفنية التي يجريها الكاتب على المواد بواسطة خطة تعرف بالسياق و تبتدئ عادة :مقدمة و تنقل منها إلى الحادثة و العقدة ثم تصل إلى الحل و الخاتمة.

و حبكة القصة و صوغها بمراحلها الثلاث يجب أن تراعى فيه القواعد الآتية:

أولاً: التوازن في مراحل القصة،

ثانياً: الوحدة الفنية وترابط عناصرها،

ثالثاً: أن تكون الشخصيات طبيعية،

ورابعاً: عدم صراحة، قدر المستطاع . و الأفضلية للتلميح ولا سيما إذا كانت للكبار حتى يترك للقارئ أو السامع مجال للتفكير و التخيل لمعرفة ما وراء هذه الاشارات من معان.

خامساً : أن يكون الحوار بين الأشخاص طبيعيا و مؤثرا بدون تناقض.

سادساً : يجب ألا تكون الفكرة التي يعالجها الكاتب في قصصه مصبوغة في قالب موعظة أو حكمة بل يجب أن تكون مطوية في غضون الحوادث والسرد غير الملموس بالكلام المكشوف و لك هو الفرق بين القصة والمقالة.

سابعاً : تجنب الابتذال في الأسلوب.

وثامناً : توفر عنصر التشويق^(٤).

أنواع القصة :

اختلف الآراء في تصنيف القصة لدى الأدباء و النقاد في اللغة العربية ولم تتحدد أنواعها لدى العرب و السبب في هذا أن معظم النقاد العرب لم يحددوا حيثيات القصة و اعتباراتها و ذكروا أنواعها بدون تحديد ناحية الاعتبار. وإذا حاولنا تصنيفها تصنيفا دقيقا وجدناها منقسمة إلى ثلاثة أقسام من حيث الاعتبار الثلاثة وهي:

١- من حيث المواد و المضمون،

٢- من حيث غلبة عنصر من العناصر الفنية،

٣- ومن حيث الشكل و المظهر،

أولاً: من حيث المواد والمضمون

فلها أنواع بعضها كما يلي:

أ- القصة الواقعية:

تشتق حوادثه إلى حد كبير من البيئة و تتسع دائرته بالتدرج و قد تؤخذ من حوادث التاريخ التي تتوفر فيها النزعات التعليمية و التهذيبية و الخلقية المناسبة لكبار السن على وجه الخصوص.

ب - القصة الرمزية:

التي تصوّر الحياة بطريقة لبقّة على ألسنة الطيور و الحيوانات نحو قصص كلية و دمنة.

ج - القصة الخرافية:

و فيها قصص خيالية مصدرها الغرابة مثل قصص ألف ليلة و ليلة، تناسب الصغار و لكن ينبغي للقاص أن يجتنّب ما يفزع الطلاب الصغار، من أعمال مزعجة تؤدي إلى اضطرابات نفسية و وقوعهم فرائس للجبن أو الانهيار.

د- القصة الفكاهية :

وغايتها دفع السّامة و الملل، و يمكن استغلالها في الدعاية للسلوك الطيب المطلوب و التنديد بالعادات الرذيلة و التنفير منها.

هـ - القصة الاجتماعية:

وهي التي تعالج مشكلة اجتماعية أو تصور إحدى بيئاته و تتسع للنواحي العاطفية و تصوير النزعات الانسانية و رسم المثل العليا وتصوير المجتمعات الفاضلة.

و- القصة التاريخية :

التي تشتق موادها الرئيسية من التاريخ في أزمانها أو أسمائها أوقائعها.

ثانيا : القصة من حيث غلبة عنصر من العناصر الفنية:

أنواعها من هذا الاعتبار كما يأتي:

أ- قصة الحوادث :

ومن ضمنها المغامرات و الرحلات والقصص البوليسية والرومانطيقية و غايتها الرئيسية هي التسلية و الإمتاع.

ب- قصة الشخصيات:

بدون تعيين بطل محوري محدد نحو رواية زقاق المدق لنجيب محفوظ أو ثلاثة رجال و امرأة للمازني.

ج- التمثيلية :

وهي نسيج محكم من الحوادث والشخصيات مع فروق أساسية بينها و بين قصة الشخصيات و على سبيل المثال:

دراسة في القصص

١- تكون الجملة في قصة الشخصيات واسعة حرة بينما تكون في التمثيلية مركزة و متماسكة.

٢ - يبدأ العمل القصصي في النوع الأول بشخصية واحدة ثم يشيع ليصبح صورة من المجتمع بينما العمل في النوع الثاني لا يمكن أن يبدأ إلا بشخصين أو أكثر حتى تتوفر عناصر الصراع ثم تتجه الأحداث نحو بؤرة واحدة تتجمع فيها ثم تبدأ في الانطلاق منها.

٣ - تكون الشخصية في النوع الأول ثابتة والبيئة متحركة متنوعة وعلى عكس ذلك في القصة التمثيلية.

٤- تعرض قصة الشخصيات نماذج و صوراً كاملة من الوجود بينما يعرض القصة التمثيلية صورة من التجارب الانسانية الحية، يمكن تمثيلها على خشبة المسرح.

د- قصة البيئة :

وهي عبارة عن قصة خاصة بزمان أو مكان و من ضمنها قصة الأجيال كثلاثية نجيب محفوظ و كذلك قصة الفترة الزمنية المعينة كعودة الروح لتوفيق الحكيم أو قافلة الزمان لعبد الحميد جودة السحار.

ثالثاً : من حيث الشكل و المظهر :

اختلفت آراء أدباء العرب في تعيين الأنواع القصصية من حيث الشكل والمظهر يصنفها محمود تيمور في أربعة أنواع وهي الحكاية، والأقصوصة والقصة والرواية^(٥). وعز الدين اسماعيل يراها منقسمة إلى خمسة أنواع وهي الأقصوصة، و القصة القصيرة، و القصيدة، و القصة، والرواية^(٦). و جوزيف الهاشم و زملاؤه يقسمونها إلى أربعة أنواع وهي الحكاية و الأقصوصة و القصة و الرواية ولا يرون فرقاً بين الأقصوصة والقصة القصيرة^(٧). و يصطلح أحمد أمين على أن تسمى القصة ما كانت قصيرة و الرواية ما كانت طويلة و المسرحية ما كانت رواية تمثيلية^(٨).

أما محمد يوسف نجم فعنده قصة عبارة عن أقصوصة و قصة فحسب ويطلق كلمة قصة على رواية زينب (لهيكل) أيضا. (٩)

و لا شك في أن هؤلاء الأدباء النقاد على حق و صواب ولدى كل واحد منهم حجج و براهين ولكن الدارس في الأدب القصصي قد يرتبك بهذه الخلافات ولا يجد طريقا وسطا في تحديد الأصناف القصصية وأجناسها المتنوعة. وذلك لأن الخلافات تشوش العمليات التربوية والنفسية ولذلك فإن العكوف عليها قد يعوق سير التعلم و التعليم فلنكتف بهذا القدر.

ولو تصفحنا مصادر عربية و إنجليزية أصلية و راجعنا إلى مفهوم كلمة القصة عسريا لوجدناها ترادف الفن القصصي أو العمل القصصي (Fiction) بدون تحديد الأجناس القصصية و أنواعها الفنية الدقيقة ولها كالعادة نوعان رئيسيان شهيران فحسب (١٠) وهما:

أولا : القصة القصيرة

بما فيها الأقصوصة، و تتضمن الحكاية، إذا لم يكن في عرضها اهتمام بقواعد الفن القصصي الحديث و شروط جودتها بدقة (١١).

وثانيا: الرواية أي القصة الطويلة.

كفانا عهدا بهذين النوعين من القصة في عملية التعليم و التعلم ولا نحتاج إلى مزيد من الخوض و الدقة الفنية . و الأمور المهمة التي يجب أن نراعيها في استخدام القصة لتنمية المهارات اللغوية هي رعاية الفروق الفردية والنفسية والطبيعية بين صفار التلاميذ و راشديهم و كبارهم، و الاهتمام بآطوار النمو القصصي عند عرضها كالنص وفقا للنمو العقلي و الوجداني للطفل و المراهق و الراشد و الكبير، مع اختيار طريقة مناسبة في تعليم العربية كلفة ثانية بواسطة القصة وفقا للظروف والميول والرغبات والإمكانات.

المراجع

- (١) راجع المعاجم المتداولة بما فيها:
أ- خليل الجر: معجم لاروس، باريس ١٩٧٣ (مؤسسة لاروس) ص ٩٥٣
العربية ١٩٧٣ م ج ٢ ص ٧٣٩
ب- لويس معلوف: المنجد، بيروت (دارالشرق) ١٩٧٣ م ص ٦٣١
عن عبد الحميد جودة السحار: القصة من خلال تجاربي الذاتية ص ٧٦
ج- إبراهيم مدكور و زملاؤه: المعجم الوسيط، القاهرة (مجمع اللغة
(٢) عزيزة مريدن: القصة و الرواية، دمشق (دارالفكر) ١٩٨٠ م ص ٢٨ (نقلا
(٣) أحمد نجيب فن الكتابة للأطفال، القاهرة (دارالكاتب العربي) ١٩٦٨ م ص ٢٥
(٤) محمود تيمور: فن القصص، القاهرة (مكتبة الآداب) (دون تاريخ) ملخصا.
(٥) نفس المصدر السابق ص ١٠٠
المعارف (١٩٤٦ ج ١ ص ١٥٠
(٦) عز الدين اسماعيل: الأدب وفنونه، القاهرة (دارالفكر العربي) ١٩٧٦ م ص ٣٣٧
(٧) جوزيف الهاشم و زملاؤه: المفيد في الأدب العربي، بيروت (وزارة

(تصحيح لفظ الأقصوصة بمعنى القصة القصيرة)

- (١١) (٨) أحمد أمين: النقد الأدبي، القاهرة (مكتبة النهضة المصرية) ١٩٦٣ م ص

١١٦

- (٩) محمد يوسف نجم: فن القصة، بيروت (دارالثقافة) ١٩٧٤ م ص ١٠
(١٠) محمد شوقي أمين: الألفاظ و الأساليب، القاهرة ١٩٧٥ م ص ١٥٩

HARRY SHAW : DICTIONARY OF LITERARY TERMS,
NEW YORK, 1972 (Mc GRAW - HILL BOOK CO) . PP 159

حركة التحرير في الرواية الهندية باللغة الانجليزية

بقلم: البروفيسور أنيس الرحمن

كانت... و لا تزال... العبودية و الحرية بكل ما لهما من دلالة، من أهم نقاط الدراسة في أيامنا. و قد شاهدنا في الأعوام الأخيرة انتشارا لم يسبق له نظير لمواد الدراسة على الموضوعات التي تتعلق بالاستعمار و عدمه . وشعورا بالحقيقة أن ثلاثة أرباع من الناس الذين يعيشون في عالم اليوم تم صياغة حيواتهم بتجربة الاستعمار، فقد دار هناك نقاش كثير حول القضايا الخاصة القومية و التنفيل و الفطرية و اللغة و التاريخ و الوطن والغربة. و ان آداب الدول الافريقية والكاريبية و الهند و سنغافوره والجزر في الباسفكية الجنوبية و أستراليا و كندا و نيوزيلندا تقدم لنا ظلالا مختلفة للتجربة الاستعمارية بصور واضحة مليئة بالحماس و قد تم تدقيقها تدقيقا نقديا دقيقا في الماضي القريب، و بهذه الخلفية يمكن لنا أن نضع حركة التحرير في الروايات الهندية باللغة الانجليزية و نستفيد من دراستها و بذلت هنا محاولة في هذا الاتجاه ، وذلك عن طريق فهم القيود الفنية للرواية الاجتماعية السياسية أولا، و ثانيا عن طريق تقييم بعض الروائيين و اهتماماتهم الأساسية مع الإشارة إلى أعمالهم المعروفة.

كيف يمكن خلق أدب من التاريخ؟ وقد نال هذا السؤال أهمية لا بأس بها في الدراسات الأدبية الراهنة. و الأمر الذي حمل النقاد على ايجاد صياغات نظرية في جانب وفي الجانب الآخر كان سبب تدقيق النص بمنظور حديد تماما. و يمكن أن يقال ان في الروايات ذات الاعتبار السياسية و الاجتماعية تقدير قليلا "للتجربة" إذ أنها نسيج خيال فقط

وربما تتأسس على دعاية. و ان مثل هذه الأعمال تعني....أساسا....
بالمواقف بدلا من الأشخاص و أحوالهم الخاصة، و انهم يشرحون المواقف
بدلا من أن يتركوها إلى حكم القارئ. و ان هذه الوجة قد تبدو خاطئة في
التحليل النهائي و يمكن أن يقال بأن مثل هذه الأعمال لا ترضع تحت وطأة
الأيدولوجية أو الدعاية التي يعتقد بها الكاتب. والحقيقة أنه لم يبق أهمية
زائدة للرؤية الأوروبية القائلة بالحكاية التقليدية والهيكل الأبيزودي
والبطولة الفردية. و ان رواية ما بعد الاستعمار الجديدة هي قصة الفرد
وعنصره كذلك ، و انها تعيد خلق إطارات خاصة بها للزمان والمكان حيث
تلعب فيهما الرؤى و المواقف أدوار الأبطال و الطبقات و يبدو أن الفن يقوم
بتحديد حركة الرواية أيضاً.

وهذا يبعثنا على الاعتقاد بأن الأفكار السياسية و الاجتماعية لم تعد
عائقا في سبيل الكاتب المبدع، وفي الحق إنه يبدو أنه يحاول أن يحصل
على قوته الإبداعي من التجارب التي تحكم شئون المجتمع والذين يعيشون
فيه فان الكاتب يرى أن استخدام تلك التجارب لجلب فوائد فنية تحمل
أهمية أكثر بالنسبة إلى ليها لتلائم و التزامه الفكري، ومن هنا من المحتمل
أن تزداد عظمة الرواية بدلا من أن تكون محدودة على قصة لبطل واحد
وان الكاتب حينما يكتب رواية سياسية اجتماعية فإنه يفرض على نفسه
تحديات أكبر لكتابة تاريخ عنصر من جديد ومن اللازم أن يكون ذلك
التاريخ ذا جذور متأصلة في الحقيقة.

و هناك جانب آخر يجب أن نغير له اهتمامنا . ان كاتب رواية
سياسية اجتماعية، بالمقارنة مع كاتب رواية ذات قصة واحدة، يجد بين
يديه مصادر عديدة من الممكن أن يستقي منها مواده : منها مذكرات
وذكرات و تاريخ ذو تسلسل زمني ووثائق وسجلات رسمية و ما إليها .
وعليه أن يغربل و يزن ويوازن بحذر و حيطة حتى يمكن له أن يستخدمها
بطريقة تجعل قصته موثوقة بها و ذات تأثير، كما يجب على الكاتب الروائي
أن يعالج مصادره الثانوية المذكورة أعلاه بطريقة يستطيع من خلالها أن
يحولها إلى مجموعة و يخلق من جديد تاريخ زمان و مكان خاصين و هذا ما

يبرر قول إي - ام - فوستر بأن القصة أصدق من التاريخ بأنها لا تعتمد على الدلائل فحسب، و كل منا يعلم بتجربته أن هناك شيئاً وراء الدليل والسؤال الذي نحن مطالبون بالرد عليه نهائياً هو عما نحن ، قراء الأدب، نرغب في قراءة رواية اجتماعية سياسية تعكس حيوية الكاتب الروائي الخيالية أو في قراءة حكاية صحيحة محضة للقيم الاجتماعية و السياسية التي تم غربلتها من مصادر عديدة للحياة و الزمان، والجواب الواضح هو أن الرواية يجب أن تكون رواية أولاً و آخراً و ينبغي أن تكون مصدراً لتوسيع رؤيتنا عن الحياة. و اعطائنا متعة المواجهة للتجربة في نفس الوقت.

والروايات التي نعتزم على البحث عنها هنا تندرج طبعا تحت القائمة السابقة. وهذه الروايات تؤكد على الجغرافيا النفسية لأناس اشتركوا في مسرحية الحياة خلال فترة محدودة من الزمن، و لا يخلو من المتعة أن نلاحظ أن الحركة التحريرية في الروايات الهندية في اللغة الانجليزية قد تم إعادة خلقها من وجهتين مختلفتين و ان الأفكار التي عبر عنها الكتاب الهنود الانجليز (واستخدام هذا التعبير لتعيين الهوية نظرا إلى سهولتها) كانت معارضة تماما للموقف الذي تبناه الكتاب الانجلو الهنود فبينما السابقون قاموا بتنمية رؤية متعاطفة مع ظروفهم، اختار اللاحقون أن يكونوا غير متحيزين و قاموا بالإعراب عن اهتماماتهم العرقية بنبرات واضحة، الأمر الذي يطرح قضية قراءة الاستراتيجية و لكننا لسنا مهتمين بها في هذا الوقت بل نود أن نأخذ في اعتبارنا هنا بعض الروائيين الهنود فحسب و نقوم بتقييم مساهمتهم في الصفحات القادمة

ومن الجدير بالذكر أن القيمة النقدية للرواية الهندية الحديثة في اللغة الانجليزية يبدأ ببعض الروائيين الذين اختاروا، بالصدفة، أن يعيدوا بناء حركة التحرير و الروح القومية في بعض رواياته الهامة، و رغم أنه قد حاول عدد كبير من الروائيين كتابة القصة من قبل، ولكن القصة الهندية في اللغة الانجليزية جذبت اهتمام النقاد بداية بأعمال راجا راو و آر . كي . نارايان و مولك راج أناند. و هذه الأسماء الثلاثة التي تذكر معا على وجه العادة قد أصبحت الآن جزءا من مجموعة الكتاب، رغم أن هناك البعض

الآخرين الذين ذكروا الحركة التحريرية الهندية في رواياتهم بصورة أكثر وضوحاً و براعة من الآخرين . وسوف نتحدث عن روايات أربع فقط ثالت قبولاً لدى الناقدين بصفتها إعادة خلق التاريخ الأصيل والقصص الرائعة كليهما. وهذه الروايات هي روايات *كانثابورا* للكاتب راجاراو ، و *انقلاب* للكاتب خواجه أحمد عباس ، و *الانتظار في سبيل المهاتما* للكاتب آر . كي . نارايان، و *منعطف في الجنج* للكاتب مالفوهار مالجونكار.

وان الكفاح الهندي لأجل الاستقلال يمكن أن ننظر إليه من وجهتين مختلفتين : كفاح سياسي لتحرير البلاد من الحكم البريطاني و كفاح اجتماعي لتحرير المجتمع من المساوئ المختلفة. فعلى الظاهر هذه الروايات تصور الكفاح السياسي للبلاد و لكنها في نفس الوقت تقدم الروح المعقدة التي تشمل التناقضات الكثيرة داخل المجتمع، و ان البلاد التي بقيت تحت الاستعمار لمدة غير قليلة، لم تتعرف على حاجة و أهمية الحرية إلا بعد وقت طويل ولما شعرت بها البلاد لم تستطع تحقيقها إلا بعد نصف قرن تقريباً. وبينما كانت حركة *الخلاقة* (٢١-١٩٢٠م) ، و *ستياجراه* (Satyagrah) ضد قانون الملح (٣١-١٩٣٠م) وحركة *غادرالهند* (Quit India) (١٩٤٢م) تهدف إلى الحرية السياسية، كان النضال ضد النظام الطبقي، و اللامساوية والخرافة يهدف إلى التحرير الاجتماعي، فانتهى الكفاح الأول مع تحقيق الحرية و استمر الكفاح الثاني إذ كان ذلك عبارة عن نضال طويل ضد مساوئ عديدة تعمقت جذورها في داخل نفسية المجتمع . و بصرف النظر عن هذين الكفاحين كان هناك سؤال بالنسبة للإصرار على الروح الوطنية و الحصول على هوية خاصة كشعب، و تنعكس هذه القضايا في معظم هذه الروايات وبهذا حصلت هذه الروايات على هويتها الخاصة بصفتها أعمالاً فنية تختلف في اهتماماتها ولهجتها واتجاهها.

كانثابورا قصة حكيتها جدة في قرية تسمى بكانثابورا في جنوب الهند. و ان راجا راو في مقدمته لهذه الرواية يذكر مزايا قصة هندية خالصة: " على الكاتب أن يعبر عن روحه الخاصة بلغة ليست هي لغته عن الروح التي هي له ... نحن لا نستطيع أن نكتب كالإنجليز. و طبعاً

يجب علينا أن لانكتب، و لانستطيع أن نكتب كالهنود فقط، و لزام أن لانكتب، فقد نشأنا على أن ننظر إلى العالم الواسع كجزء منا. ومن هنا ان طريقة تعبيرنا يجب أن تكون لهجة والتي ستتحوّل يوما إلى لهجة متميزة ونابضة بالحياة مثل اللهجة الايرلندية أو الأمريكية. و اضافة إلى هذا وانه يعير اعتناؤه لقضية الأسلوب أيضا. و يعتقد أن لغتنا الانجليزية يجب أن تتبنى نشاط حياتنا التي تتميز بسرعة خاصة في التفكير و الحديث والحركة، الأمر الذي يحدد مسار حكاية القصة لدينا وهو يسعى أن يتبع ذلك في هذه الرواية. إن الشروط التي فرضها هو على نفسه يبدو أنها تحدد الإستراتيجية القصصية للكتاب الهنود الآخرين باللغة الانجليزية على وجه العموم. ومن الناحية النقدية ان هذا نموذج واحد للحكاية يعطي الكتاب الهنود باللغة الانجليزية سمتهم الفردية. وان رواية كانثابورا ، في هذا المنظور ليست ذات أهمية فقط للقصة التي تحكيها و لكنها أيضا هامة من حيث أسلوب حكايتها.

وفي كانثابورا يوجد نوع خاص من الأشخاص و الموضوعات أمثال كنتشاما، الإله الرئيس، والبراهمة مورثي و بهاتا، و نهرهيمافاثي، بجانب عدد كبير من عامة الرجال و النساء إضافة إلى الخرافات و الأمراض المنتشرة في ذلك المكان. فمورثي من أتباع غاندي الذي يقوم بتعميم كلمتي الحكم الذاتي (Swaraj) والقطان (Khadi) كما يتعهد على نفسه تحرير المنبوذين والذي يسبب في غضب السوامي (الإمام) التقليدي و إن أحداث إعتقاله و ضربه بالهراوة ومغالاته في الثناء على مسيرة داندي و لجوئه إلى الوسائل اللاعنفية مع الحكومة وعدم دفع الضرائب و التأييد الشديد للاتعاون و الاعتقاد الجازم في عزيمة الشعب و نعرات من أمثال فاندی ماترام (سلام عليك يا أيها الوطن الأم) و انقلاب زندابار (عاشت الثورة) ومهاتما غاندي كى جى (الفتح لغاندي) كلها تجعل منه تابعا كاملا لغاندي بمعنى الكلمة. و ليست هذه طريقته التي يسير عليها فحسب، بل هي منهج حياة كاملة للناس في مرحلة خاصة من تاريخ هذا البلد. و ان كانثابورا عالم صغير، و انها وحدة تمثل الكل، قرية تمثل البلد، وشخص يسمى مورثي يمثل أسطورة يدعى غاندي ، و غاندي يمثل حافزا وطنيا، و هو يواجه

مشاكل كثيرة لاعتقاده و يبقى على قيد الحياة بكل مالمديه من إمكانيات غير وافية. و ان رواية كانثابورا تحتوي على جميع مقومات قصة يمكن أن تكون دعاية خالصة و لكن راجا راو لم يعالجها على هذا المنوال فهو يتجنب عن مواقف و أشخاص عاديين و يجعل القصة أكثر واقعية من الواقع بمساعد لغته و سيطرته على تقنية القصة معتمدا على الوسائل العادية للتعبير والأشخاص و المواقف العادية لكانثابورا. يخلق الكاتب موقفا غير عادي في هذه الرواية و يضيف عليها روعة غير عادية.

و يمكن أن نرى الطريقة المماثلة لإعادة خلق التاريخ في رواية "انقلاب" التي ألفها خواجه أحمد عباس. وان المواقف و الأحداث التي تتكون منها هذه الرواية تحيط بالتاريخ الهندي بدءا من حركة الخلافة إلى الاستقلال ، وهي سلسلة تاريخ أدبي للكفاح الوطني الذي يبدأ في عام ١٩٣٣م . وبينما تظهر القرية الصغيرة كانثابورا و الشخصية المركزية مورثي كالموضوعين الرئيسيين لدى راجا راو، اختار عباس مدينة دلهي وأنور شابا مسلما من الطبقة الوسطى كنقطة الدراسة المركزية في قصته. وكما يخلق راجا راو الروح الاجتماعية والدينية من جنوب الهند، يعكس عباس الشمال و الروح المسلمة فيها. و يشب أنور و يترعرع على الطريقة التقليدية و يستمع دائما إلى المناقشات التي كانت تدور حول النزاع السياسي الجاري بين والده و أصدقائه. يعيش أنور في فترة خطيرة من التاريخ و يشارك في كدحه و رحلاته و يتعلم دروسا عديدة من حياته وزمانه. فهو يعاني مصائب خلال القتل الوحشي الجماعي في حديقة جليانوالا، ويرى حركة الخلافة و اعتقال أبيه و نشوب الاختلاف بين الهندوس والمسلمين. و بدلا من أن يقع فريسة لهجمات التاريخ يفهم أنور الوضع و يصير وطنيا. وان مقابلته مع غاندي و نهرو تخلق في نفسه ثقة كبيرة. فهو يلبس البنطلون و الشرواني المنسوجة من القطن. و يلتحق بجامعة على جراه الإسلامية و يقع في حب بنت لأستاذ في الجامعة ويتنازل عنها فيما بعد و يظل و يشارك الحياة بالاعتناع و الشجاعة. و ان الرواية تخلق مواقف و أشخاصا يكملون شخصيته إلى حد كبير. و ان صداقة أنور مع ثائر يسمى بـ " راتان" توضح حماسة الشديدة لاستقلال

حركة التحرير في الرواية الهندية باللغة الانجليزية

بلاده. و ان اعتقال بهاكات سنغ بعد أن قذف المجلس التشريعي بالقنابل و محاكمته و تواجد سبهاش تشاندرابوس و خان عبدالغفار خان و الزعماء البارزين الآخرين خلال محاكمته يساهم في خلق مسرحية الحياة بصورة أكثر وضوحا و صدقا. وان اختيار أنور وظيفة مع صحفي أمريكي لتغطية مسيرة داندي ، و محاولته لإنقاذ فتاة كجراتية في الضرب بالهراوات في مومباي و مقابله مع الأعضاء الوطنيين المتحمسين من أسرته ومعارضته لموقف عمه الطائفي يشكل بوضوح خلقه كفرد و كوطني. وان نقد عمه له بصورة ساخرة و إعلانه الرهيب بأنه الدم الغير المسلم الذي يجري في عروقه يتحدث بجرأة إذ أنه ابن كاكا راميشوار و مومسة تسمى تشاميا باي، ويمر أنور بمرحلة خطيرة للتحقيق الذاتي. و زيارته لبيت المومسة، وإستماعه إلى أحر التعبيرات " إرجع إلى البيت يا بني " وأخيرا عودته إلى أسرته كلها يتم دائرة حياته.

و تقدم رواية " انقلاب " الهند من خلال مختلف أنواع الناس والمواقف خلال إحدى عهودها الأكثر خطورة في التاريخ، ففيها شخصيات بارزة منها تيلاك وغاندي، وبهاكات سنغ وياتيل وبوس. ومواقف مثل حديقة جليانوالا وحملة عدم دفع الضرائب في كجرات، و مسيرة داندي وحركة العصيان المدني بالإضافة إلى مختلف أحداث الضرب بالهراوة والتظاهرات. وان هؤلاء الأشخاص والمواقف تتبعها أشخاص و أوضاع أخرى و كلها يتكامل بعضها ببعض و بهذا ينتج نمط معقد للحياة و الزمن.

وان الرواية لا تخلق المواقف فقط، بل تخلق مزجا شديدا للانفعال وهي لا تمدح شعار الانقلاب فقط بل تنقله إلى الواقع أيضا، وهي رواية سياسية تتعلق بنضال الهند لأجل الاستقلال، وثيقة اجتماعية تعكس المعتقدات و التحيز، ومسرحية عاطفية يؤكد معنى الحب. وهذه أنجح روايات عباس ولا تزال من أروعها و التي تدور حول تجربة النضال الوطني لأجل الحرية.

وهناك رواية تختلف في اتجاهها و أسلوبها من الروائيتين كانثابورا وانقلاب وهي رواية آر. كي - نارايان التي تسمى بـ " الانتظار لأجل المهاتما ". وتدور أحداثها في مالجودي مثل كانثابورا ودلهي في الروائيتين

المذكورتين أعلاه وتتخطى حدودها أيضا. ومالجودى عالم صغير لنا رايان مثل كانثابورا فى رواية لراو، ودلهي لدى عباس وان نارايان يغطى فترة تتخلل بين عام ١٩٤١ إلى ١٩٤٨ م من حيث الفترة التاريخية ولكن الرواية أكثر واقعية و تدور حول الوقائع الشخصية للشخصيات المركزية التى تصبح تحركاتها ذات معنى فى اشاعة تعاليم المهاتما فى نهاية الشوط، وهى تمثل ثراء و تنوع الهند و شعبها . و ان سرى رام، الشخصية المركزية فى الرواية يعلن للعالم بلوغه الرشد حينما يبلغ من العمر عشرين سنة وتفوض إليه جدته دفتر الحساب المصرفي . فان وضع الثقة فيه بعثه على أن يحتل أهمية كبرى و يساعده على نموه من الجوانب الأخرى أيضاً. وان مقابلته مع بهارتى، فتاة ذات ثقة و كفاءة كبيرتين، تضيف إلى شخصيته بعدا آخر. وان بهارتى مليئة بالحماسة تجاه القضية الوطنية. و حينما يزور غاندى مالجودى تجد هذه الفتاة فرصة على أن تأخذ عهدة للقضية التى كان يقودها المهاتما. ويتأثر سرى رام بالأحداث التى تقع حوله وبالتزام بهارتى للحركة و يصبح جزءا منها. و القصة تدور على ساحتين. وبينما يقدم نارايان الحركة الوطنية فى أعقاب دعوة غاندى يطلع صباح هذين البطلين . وان نارايان يطلع القارئ على الفلسفة الغاندية الخاصة بالحب تجاه المنبوذين و نسج القطن ليصنع منه الإنسان ملابسه و ذلك عن طريق حب سرى رام لهذين الأمرين وهو يصير تابعا متحمسا لغاندى ويختار الإقامة فى جبال ممبى بعد انتهاء جولة غاندى، ثم يلتحق بحركة "أتركوا الهند" و يتصل بجاجاديش الذى قام بإنشاء محطة إذاعة صغيرة لنقل الرسائل المشفرة و ينضم إلى نشاطات سياحية، رغم أن محاولاته للاجتماع مع بهارتى تبوء دائما بالفشل و لكنه لا ينفد صبره من نشاطاته و حبه. وهو يزج فى السجن و يعاني بسبب التزامه، و بينما تواصل بهارتى مهمتها مع المهاتما و تزور أمكنة مختلفة مثل نواكهاالى و تصل فى نهاية الشوط إلى دلهي ويصل هو أخيرا إلى دلهي حيث يحثهما المهاتما على عقد القران بينهما ليتزوجا رغم أنه لم يكن موجودا هناك شخصيا ليبارك لهما ويفتال المهاتما و لكن الزواج يعقد حسب رغبته.

حركة التحرير في الرواية الهندية باللغة الانجليزية

الانتظار لأجل المهاتما رواية سياسية تلقى ضوءا كاشفا على الأواصر الانسانية العميقة. و يمكن أن تقرأ هذه الرواية كقصة عاطفية للحب. و الحب الوطني للوطن و الحب الرومانسي بين الفردين. وان الرواية تسير على هاتين الساحتين اللتين ان دلنا على شئ فانما تدلان على فن نارايان و مهارته البيانية و ذكائه وفكاهته و تعاطفه الخيالي العميق.

وان القصة التي تنتهي باغتيال غاندي قام الكاتب مانوهار مالجونكار بمواصلة خطوطها في روايته التي تسمى "بالمنعطف في نهر جنج" وهي رواية تغطي النضال لأجل الاستقلال الهندي والأحداث الدامية التي وقعت بعده ، فالقصة تبدأ بالحركة الإرهابية و تنتهي بالمجزرة الطائفية التي حدثت في الأيام التي تلت الاستقلال.

دبي دايال ابن شخص معروف من لاهور، هو بطل هذه الرواية ويعمل مع شفيق عثمان و الآخرين في مجموعة إرهابية ليعلموا البريطانيين دروسا مريرة. ورغم أنهم يعملون معا لأجل الحرية ولكنهم يكتنون في صدورهم عواطف طائفية عميقة بعضهم ضد بعض ويبعد دبي إلى إندومان حيث يقابل هناك أناسا آخرين شردوا اليها عقابا. و آنذاك تنشب الحرب العالمية الثانية و يعمل دبي مع الجنود اليابانيين و يعود الى الهند ليعمل كعنصر للطايبور الخمس. وفي الهند ما بعد الاستقلال يتقاتل الهندوس والمسلمون بعضهم ببعض. يقول ما لجونكار في ملاحظته "إن ما تحقق عن طريق اللاعنف تلتته كبرى اضطرابات دموية للتاريخ". وان دبي دايال و شفيق عثمان لا يمثلان عاملين يعملان معا ولكنهما مثل القوتين المتطرفتين اللتين دفعتا البلاد إلى أظلم أيامها في التاريخ. وان سوندرى أخت دبي و عاشقها و جيان عامل دبي، و ممتاز خليفة عثمان التي اختطفها دبي و دوان بهادور تكتشاند والد دبي بالاضافة إلى آلاف الآخرين يقعون فريسة لغضب أتباعهم و للقرار المظلم للتاريخ.

و "منعطف في نهر جنج" قصة سياسية مع مواد عاطفية كثيرة تجعلها واقعية و رائعة ، وهي تمثل المناظر و المواقف مع وضوح كبير كما نجد في

وصف انسحاب بوروا، و الاضطرابات الطائفية فى عام ١٩٤٧م، واندومان، وبيت دعارة فى أناركلى فى لاهور وغيرها.

وان الروايات الأربع المهمة التى تحدثنا عنها فى الصفحات السابقة هى وثائق تاريخية تصور الحياة الاجتماعية والسياسية للشعب خلال فترة معينة من الزمان. وهى تشارك فى عدة مواقف وأوضاع، و يظهر غاندى كصنم، والفلسفة الغاندية التى تعرف بصورة أكثر باللاعنف، و العصيان المدني واحترام المنبوذين و نسج القطان، وهى فكرة مهيمنة متكررة فى الروايات أجمعها. ويظهر مورثى و أنور و سرى رام و دى دايل كأبطال يمثلون المثل الوطنية. وان الروايات تمثل الحياة بجميع ظلالها، بينما كانت الحركة التحريرية على أوجها و النشاطات الإرهابية مستمرة، كانت الحياة مليئة تساير بالحب والبغض وبالنزاع و المشاحنة فى أعقابها ، وبينما يلجأ أنور و راتان فى "انقلاب" و سرى رام فى "المنعطف فى جنج" إلى الوسائل الإرهابية، هناك طريق للحصول على التأييد العاطفي فى الحب الرومانسي. فأنور يجد استلهامه من سلمى، و سرى رام من بهارتى وجيان من سوندرى، بينما يعمل أنور مع صحافي أمريكي ليعطى مسيرة داندى، ان دى دايل يعمل كعنصر للطاير الخامس ولإكمال صورة الحياة. وان العناصر البشرية الدنيئة تطلب طمأنينتها فى النساء مثل تشينا فى كانثابورا، و تشاميا باي فى انقلاب، و ممتاز فى المنعطف فى جنج. و هذه الروايات تمثل الروح الاجتماعية و الثقافية بكل موضوعاتها وطرقها إذ نجد أنور يلبس شروانى و يذهب إلى جامعة على جراه الاسلامية بينما الآخرون مثل كنشاما لايزالون يعيشون بطرقهم الخاصة. وهذه ليست محاولة تخليد الصور العادية لخلق الانقسام الطائفي، و لكنها وسيلة تعريف الناس مع صورهم و تأكيد الحقيقة بأنها ليست موضوعات رئيسية. وان القلنسوة القطنية الغاندية وسيلة الهوية العلمانية لدى الجاليات كلها، وان هذه الروايات تكشف عن التاريخ السياسي للهند و لكنها كذلك تمثل الروح الهندية و نفسية الشعب الذين هم من نوع واحد أصلاً، رغم أنهم يعيشون فى الفترات الأكثر أهمية فى الثلاثينات و الأربعينات من هذا القرن من التاريخ الهندي.

تعريب : أيوب تاج الدين

تعليم الببغاء

بقلم : راينندار ناث طاغور

نُقِرَ

اشتهر راينندار ناث طاغور (١٨٦١ - ١٩٤١) كشاعر عظيم وكأول شرقي ينال جائزة نوبل للآداب (سنة ١٩١٣) .. و بروزه في الشعر قد طغى على جوانب أخرى من عبقريته كالرسم والموسيقى والاهتمامات التربوية وكان طاغور مولعا بكتابة القصص القصيرة. وهنا أيضا تتجلى عبقرية طاغور تجليها في الشعر . وقد نشرت له مجموعة تضم قصصه القصيرة. والقصة التي نترجمها هنا لا توجد في مجموعته القصصية وإنما قد اكتشفت قبل نحو عقدين من الزمان . و يمكننا أن نقول بكل تأكيد إنه لم يسبق ترجمتها إلى اللغة العربية من قبل.

وكان طاغور شديد الاهتمام بمناهج التعليم. وكان ينفر كل النفور من مناهج التربية الرائجة آنذاك .. وكان قد ترك المدرسة، التي كان يدرس بها، بسبب هذا الشعور. ثم سافر إلى إنجلترا لتكميل دراسته، ولكنه رجع بدون شهادة لأنه لم يستطع أن يتأقلم مع المناهج التقليدية هناك، كما فشل في أن ينسجم مع " مجتمع الطرب الإنجليزي " على حد قوله. ولذلك أقام جامعة تجريبية باسم " شانتى نيكيتان " - هي تعرف الآن بجامعة ويسوابهارتى في مدينة " شانتى نيكيتان " البنغالية ليضع أفكاره تحت الاختبار. وقد لقيت تجربته هذه قبولا واستحسانا عالميا. ولا تزال جامعته موجودة بأساليبها الفريدة في التعليم والتربية.

وهذه القصة - تعليم الببغاء - تتناول أخطاء و نقائص التعليم في مدارسنا و جامعاتنا. و الأسلوب الذي ابتكره طاغور لمعالجة هذه القضية

قديم جديد يتصل بماضى حكمة الهند القديمة. ولن ننسى، ونحن نقرأ هذه القصة، كتاب كلية ودمنة الذى وضعه الحكيم الهندي بيدبا و ترجمه إلى العربية ابن المقفع. إن كلا من طاغور و بيدبا يستخدم الحيوانات لإبراز معانٍ تنطبق على البشر الأحياء. ويمكننا أن نفهم بدون صعوبة أن البغاء فى القصة هو (التلميذ)، و "المالك" و "المهاراجا" و "مستخدمو البلاط" هم (هيئة التدريس).. أما "القفس" فهو المدرسة التقليدية.

تعليم البغاء

سُرَّ المهاراجا كثيرا حين وصلتته أخبار البغاء العبقرى الذى كان يملكه أحد رعاياه فى قرية نائية من مملكته المترامية الأطراف. فأصدر المهاراجا من فوره الأوامر بإحضار البغاء ومالكة أمامه.

وزين البلاط بأفخر الزينات لاستقبال البغاء العبقرى ومالكة المحظوظ.

وكان البغاء، فى حقيقة الأمر، ذكيا و جريئاً و طليق اللسان. ولكن اتضح للمهاراجا أنه مصاب بدائين خطيرين. أولهما أن البغاء لم يعرف الهدوء والسكينة وكان يتصرف تصرفات الأطفال. و ثانيهما أنه كان يجهل التعاليم الدينية جهلا مطلقا. أما إمامه بالمعارف العامة فكان دون الصفر.

وكان المهاراجا أذكى الرجال فى المملكة، وكان يعرف جيداً أن مرض الجهل من أخطر الموبقات، فالأمرى يأكل نفس مقدار الطعام الذى يستهلكه المثقف، إلا أنه يسق إلى المملكة بسبب جهله ولا يفيدها فى شئ.

ودعا المهاراجا المسؤولين عن التعليم والتربية فى المملكة وأمرهم بتدبير نظام تربوي يناسب البغاء العبقرى. وحين سألوا صاحب البغاء عن رأيه فى الأمر، أبدى سروراً بالفا بتوجيهات جلالة المهاراجا وقال: إن من دواعى فخري واعتزازي أن يتفرغ البغاء لتنفيذ رغبات المليك.



وعلى الفور تم استدعاء كبار الكهنة فى المملكة والفت منهم لجنة عكفت على تشخيص أمراض الببغاء ونقائصه. وبعد دراسات مستفيضة واجتماعات طويلة ومضنية توصلت اللجنة إلى عدة حقائق خطيرة كانت تعوق، فى تصورها، تقدم الببغاء. و قدمت اللجنة توصياتها للمهارجا. وكانت أهم توصية تقول : إن القفص الحديدي لا يصلح لببغاء عبقرى، وأن البيئة السيئة قد حالت دون اكتساب الببغاء التعاليم الأخلاقية والدينية، ولذلك يجب إستبدال القفص الحديدي بقفص آخر ثمين و جميل، وذلك لتهيئة المناخ الملائم لتعليم الببغاء وتربيته.

والمهارجات - كما تعلمون - لا يكفون عن شئ لو عقدوا العزم على إنجازه ، وإنما يمضون فيه حتى نهاية الشوط. فأمر المهارجا بإحضار أشهر الجواهرجية فى المملكة و أمره بإعداد قفص من ذهب، منقش بالجواهر ليسكنه الببغاء العبقري.



وعلق القفص الذهبى الجديد فى الحديقة الملكية. فكان الناس يأتون من أقاصى المملكة لمشاهدة الببغاء، وكانوا يحسدونه على نعيمه .. بل سمع الناس بعض المسنين الحكماء يقولون: "إن القفص الذهبى سيبقى تذكراً للأجيال القادمة كتعبير صادق عن اهتماماتنا التربوية ، ولا بأس لو بقى الببغاء على جهله كما كان قبل أن يتبوأ هذا القفص الثمين."

أما المهارجا فبلغ إعجابه بالقفص مبلغه، لدرجة أنه قال للجواهرجى أن يطلب منه ما أراد ا وصرفه عن مجلسه وهو فى غاية السرور و الإعجاب من بذخ المليك وسخائه.

وانهمك الكهنه المعلمون - فى عملهم بكل شغف. فألفوا الكتب وتسفخوا آلاف الصفحات من كتب قديمة وجديدة حتى يتبهر الببغاء فى كل علم وفن . وكان الاهتمام خاصاً بالعلوم الدينية تنفيذاً لإرشادات المهارجا الحكيم ذي الرأى الرشيد. فألف كل كاهن كتاباً فى تخصصه وحسب كفايته..

وأعجب الشعب هو الآخر بهذا النشاط العلمي والثقافي. وكان الناس يرفعون رؤوسهم قائلين: "أنظروا إلى هذه المنارة الثقافية التي أقامها مليكنا العظيم! أنظروا! إنها تكاد تلمس في عظمتها السماء."

ووزّع المهاراجا جوائز وأموالا كثيرة على الكهنة والمؤلفين والكتبة، ابتهاجاً بإعدادهم كل الكتب المقررة في المنهاج الدراسي.

وكان العمال المكلفون بعناية القفص يبذلون عناية فائقة لتنظيف القفص وصقله، فكانوا يغسلونه و يصقلونه صباح مساء. وكان الزوار يقولون مندهشين: "أنظروا هذا هو التقدم، وهذا هو التعليم."

وكان عدد الذين يخدمون البيغاء في ازدياد مستمر، وسرعان ما أقيم عليهم مسئول كبير من أعيان البلاط للإشراف على شئون القفص الذهبي. وأنشئت بيوت و قصور عديدة ليسكنها الكهنة والعاملون في المشروع، كل حسب درجته وكفايته.



وتوجد الأشواك حيث الورود. فمهما كنت صالحا وتقياء، إلا أنك لن تنج من ألسنة الفوغاء العابثين. وهذا ما حدث لمشروع تعليم البيغاء. فبدأ الناس يتقولون و يشيعون سرا و جهراً: "إن كل من يخدم البيغاء مستمر في تقدمه ورقيه ماعدا البيغاء نفسه! فهو هو، كما كان في قفصه الحديدي، من قبل!"

وبلغت هذه الإشاعات إلى مسامع المهاراجا. فقلق و أمر جميع الخدم والمسؤولين عن تعليم البيغاء بالمثل أمامه.

وأنت تعرف أن الذين يخدمون الدولة هم دائما رجال على قدر كبير من الفطنة و الذكاء. فقالوا للمهاراجا: "سيدنا ومولانا! إن هؤلاء المنتقدين ليسوا إلا حثالة الشعب. إنهم فقراء ومعدمون. ومن افتقد الطعام أكثر من الكلام."

وابتهج المهاراجا لهذا التفسير البديع لحقد بعض الفوغاء على مشروعاته الحكيمة. ثم أمر بتوزيع الأموال على الشعب لكي يلتزموا

قصة قصيرة

الصمت، كما أمر بإضافات جديدة فى مرتبات المسؤولين عن تعليم الببغاء،
مكافأة وتقديرا لجهودهم وتفانيهم.



وذات يوم قصد المهاراجا، بنفسه النفيسة، الحديقة الملكية، ليشاهد
على الطبيعة بطولات وإنجازات وزارته المختصة بالتعليم.

ولم يكد المستخدمون يعلمون بمجيئ المهاراجا حتى انطلقت نغمات
مئات من آلات الموسيقى وبدأ الراقصون و الراقصات يقدمون أبداع
مالديهم من فنون لاستقبال المهاراجا. وشرع الكهنة فى تلاوة مختارات من
فيدا المقدس. وألقى الشعراء قصائد طويلة فى مدح المهاراجا. وجرى هذا
الاستقبال الفنى الرائع فى الديوان الكبير الذى أقيم فى الحديقة الملكية
ليجلس فيه القائمون على مشروع تعليم الببغاء. وأعجب المهاراجا كثيرا
بنشاط رجال التعليم. وحين همّ المهاراجا بالانصراف، ركع أمامه هؤلاء
الرجال وسألوه: "ما رأى جلالكم الآن فى تفانينا لإنجاح المشروع؟"

والمهاراجا - الذى كان قد اندهش بروعة الاستقبال - قال لهم: "يبدو
لى أن المنهاج التعليمى الذى تتبعونه هنا هو منهاج ممتاز حقا. لقد أدخلتم
السرور إلى أعماق قلبى. إنكم مفخرة هذه المملكة وتستحقون كل تكريم!"



وفى صخب هذا المهرجان لم يلتفت أحد إلى صوت الببغاء. والحقيقة
هى أن الببغاء لم يكن ليجاسر على فتح لسانه أمام الكهنة الذين كانوا قد
هددوه بأقصى العقوبات لو قال للمهاراجا ما يسئ إليهم.

ومرة أخرى انتشرت الشائعات التى كانت تقول: إن المهاراجا شاهد
كل شئ ماعدا الببغاء، ولم يختبره ليعرف: هل زادت كفايته أم أنه - على
النقيض - قد نسى حتى ما كان يعرفه قبل دخوله القفص الذهبى؟

وحين بلغت الشائعات إلى مسامع المهاراجا، استدعى المسؤولين عن
التعليم و استفسرهم عن حقيقة هذه الشائعات الجديدة، فقالوا له:

ماذا تظنون يا جلالة المهاراجا أننا فاعلوه ليل نهار؟ إنه لا يشغلنا شئ سوى مشروع تربية الببغاء. وهؤلاء الغوغاء الذين ينشرون الشائعات ليسوا إلا الحاقدين الذين لا يقدرّون على أى عمل بناء، فينصرفون إلى عرقلة جهود الآخرين."

وحين سمع المهاراجا هذا الرد القاطع استبد به الغضب. وأمر بالضرب بالسياط كل من ينشر الشائعات ضد مشروعه الناجح.



أما الببغاء فكان يسير نحو التقدم المعكوس . وكان يلزم الصمت الدائم. وكان يقرأ، أحيانا أخرى ، بعض أبيات العشق والهوى التى تعلّمها وحفظها من الكتب الأدبية. وكان ، فى أول أمره، يحاول الخروج من القفص الذهبي بأي شكل، وحاول كثيراً تحطيم القفص بمنقاره. ولكنه حين أيقن من أن الخروج من قفصه ضرب من المستحيل، استسلم للواقع. والحقيقة هى أنه لم يكن من مصلحة الكهنة وحراس القفص الذهبي أن يتحرر الببغاء من سجنه.

وحين كثر إعراض الببغاء عن الدراسة بعثوا يطلبون مالكة، وشكوا إليه قائلين: "أنظر إلى هذا الببغاء الناكِر للجميل. إنه ليس غبيا فحسب، بل هو شقي أيضاً. إننا نبذل كل جهودنا لتربيته، ولكنه يعرض عن التعليم ويحب الفواية!" ولكن المالك رفض الإصغاء إلى هذه الشكاوى وانصرف قائلاً: "لقد سلمت إليكم ببغائي لتعليمه وتربيته، ولن اعترض لو استعملتم معه أقصى أساليب العقوبة حتى يبلغ مرامه."

ومنذئذ بدأ الكهنة والمدرسون يستخدمون العصا لتعليم الببغاء، مثلما كانوا يفعلون فى مدارسهم مع الأطفال. فكانوا يدخلون طرف العصا إلى داخل القفص الذهبي ليصيبوا الببغاء الشقى المعرض عن التعليم.

وفرّح رجال وزارة التربية الذين كانوا يشرفون على مشروع تعليم الببغاء، بالتطورات الجديدة، فقدموا إلى المهاراجا توصياتهم لتوزيع الجوائز التشجيعية على الكهنة والمدرسين تقديراً لجهودهم المتضاعفة لإنجاح المشروع الملكي. واستجاب المهاراجا بصدور رجب لهذه التوصيات.

قصة قصيرة



وذات يوم انتشرت فجأة شائعة مفزعة فى العاصمة تقول: إن البغاء قد طارت روحه من قفصها العنصري! وتملك الرعايا شعور مزيج من الأسى والغضب. وذهبوا يعلقون على الحادث المؤلم قائلين : أى تعليم ؟ وأى تقدم ؟ ! لقد هدر الكهنة ورجال البلاط حياة البغاء العبقري بسبب هذه الحماقة!

وأمر المهاراجا جميع المشرفين والعاملين فى المشروع بالمثل فوراً أمامه فى البلاط، واستفسرهم عن حقيقة تلك الشائعات والتعليقات الجارحة التى وصلت إلى مسامعه والتى أكدت على وجود شعور شعبي عدائي تجاه المشروع.

وأجاب المشرفون على المشروع بصوت واحد: " جلالة المهاراجا! هؤلاء الذين ينشرون الشائعات ليسوا إلا جهلة لا يعرفون شيئاً عن حكمة المشروع الملكي: إن البغاء قد أكمل تعليمه وقد أصبح من العلماء الفاضلين."

فسأل المهاراجا: "هل البغاء لا يزال يركض ويلهو كعادته القديمة؟"

المشرفون: "لا ! إنه ساكت وصامت الآن."

المهاراجا: "هل هو لا يزال يتحدث بكبريائه و صلفه السابقين؟"

المشرفون: "لا ! إنه يلزم جانب السكينة والوقار التام."

المهاراجا: "إننى جد مسرور بنجاح مشروعكم هذا، وإننى لأشعر أننى أحتاج إلى مثل هذا النظام التربوي لكل طفل من أطفال مملكتى، فانهبوا ونفذوا هذا النظام فى كل أنحاء البلاد!"

تعريب : د/ ظفر الاسلام خان

كلمة التحرير

من مزايا الحضارة المركبة للهند أنها نشأت فى بيئة التوافق والتعاون والتعايش بدلا من المجابهة بين الروافد الاسلامية التى كانت تضم الايرانيين والأفغان والأتراك والنازحين من آسيا الوسطى فى جانب والروافد التقليدية الهندوسية المتشعبة والمنتشرة اجتماعيا على نطاق واسع فى الجانب الآخر، واستمدت هذه الحضارة المركبة نظمها الخلقية والدينية من ثلاثة منابع رئيسية وهى الاسلام والزرادشتية والهندوسية واتسعت ابعاد هذه الحضارة خلال القرنين الماضيين فى اعقاب الاحتكاك بالحضارة الأوروبية والانتصار الساحق لحركة التحرير الوطنية - و فى هذا العدد حاولنا تقديم شرح واف لمفهوم الحضارة المركبة للهند وطبيعتها ومزاياها واستعراض لتطورها عبر القرون والعصور وذلك من خلال مقال خاص حول الموضوع -

وكل عنصر من عناصر هذه الحضارة قام بدور لا بأس به فى اثراء التراث الحضارى والثقافى للهند من خلال مساهماته فى المجالات المختلفة ومنها العلوم الاسلامية واللغة والأدب - ففي مضمار الحديث النبوى الشريف مثلا نجد تاريخا حافلا لمساهمة الهنود فى كل عصر وزمان منذ أن وصلت رسالة الاسلام الى الهند ووجدت تربة صالحة لنموها وانتشارها فى اجواء التسامح الدينى وتفتح العقول والقلوب لكل الرسائل السماوية و يحتوى هذا العدد على مقال يتضمن استعراضا موجزا لتاريخ تطور علوم الحديث فى الهند.

وقد يكون من الممتع الاطلاع على سير التحول والتغيير فى الوضع الاجتماعى للهند - بلد الحضارة المركبة- من خلال المقال الذى كتبه غيندرا سينغ حول هذا الموضوع و حاول فيه الرد على الانطباع الذى توصلت اليه العقلية الغربية الجامدة بحيث ترى أن الهند عبارة عن أرض النساك ولا غير وتطرق الى ذكر التغييرات الاجتماعية التى حصلت على ساحة الحياة الاجتماعية والثقافية للشعب الهندى.

بالإضافة إلى هذا يحتوى العدد على دراسة مستفيضة للشعر الحديث في سوريا قام بها أستاذ هندی للأدب العربی و دراسة أخرى عن القصة فی الأدب العربی لاسستاذ هندی آخر - وتدل كلتا الدراستین علی أن الادب العربی كان و لا يزال ينال نصيبه من اهتمام الهنود.

كما يتضمن العدد مقالا خاصا آخر حاول فيه الكاتب ابراز اهتمام الروائيين الهنود بمعالجة موضوع الاستعمار والحرية فی رواياتهم باللغة الانكليزية و ربما لا تخلو دراسة هذا المقال من متعة نظرا لأن ثلاثة ارباع من سكان العالم قد مروا بتجربة الاستعمار وان آداب الدول المستعمرة تعكس مظاهر تلك التجربة الاستعمارية والحركات التي ظهرت لأجل الحرية والاستقلال.

د/ زبیر احمد الفاروقی